DANIEL BENSAÏD

RESISTENCIAS

Ensayo de topología general

Traducción de Mayra Victoria Góngora

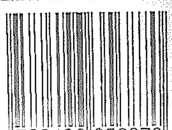
El Viejo Topo

Desde Shakespeare a nuestros días, pasando por Marx, el topo es la metáfora de lo que avanza obstinadamente, de las resistencias subterráneas y de las irrupciones súbitas y, muchas veces, inesperadas. Cavando con paciencia sus galerías en el espesor oscuro de la historia, surge en ocasiones a plena luz, en el destello solar de un acontecimiento. Él encarna el rechazo a resignarse a la idea de que la historia esté llegando a su fin.

Este ensayo de topología general explora las figuras filosóficas de esta resistencia a través de grandes pensadores contemporáneos, especialmente Louis Althusser, Alain Badiou, Jacques Derrida, Antonio Negri o Françoise Proust. Y como los desastres del siglo pasado arruinaron las grandes esperanzas de antaño, hoy es más necesario que nunca descifrar la relación entre la historia y el acontecimiento, buscar dónde están las raíces de la posibilidad de una acción política rebelde a las sinrazones de una economía que construye implacablemente un destino del que es imprescindible evadirse.

DANIEL BENSAÏD enseña filosofía en la Universidad de París-VIII. Ha publicado numerosas obras, entre las cuales están *Marx l'intempestif*; *Les irreductibles. Théorème de la résistance à l'air du temps*; *Contes et légendes de la guerre éthique*; y *Fragments et mécréants. Mythes identitaires et république imaginaire*.

PIERRE WIAZ aportó su colaboración topológica a este ensayo con la portada y diez dibujos en el interior.



RESISTENCIAS / DANIEL BENSAÏD

EL VIEJO TOPO

DANIEL BENSAÏD

RESISTENCIAS

ENSAYO DE TOPOLOGÍA GENERAL

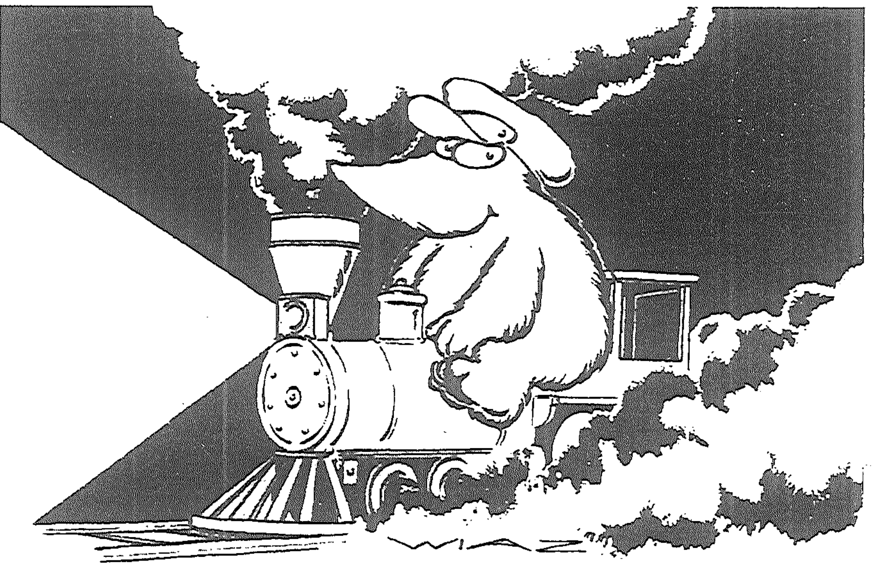
WIAZ

Título original: *Résistances. Essai de taupologie générale*

Diseño: Miguel R. Cabot
Revisión técnica: Isabel López Arango
ISBN: 84-96356-87-6
Depósito legal: B-45.597-2006
Imprime: Limpergraf, S. A.
Impreso en España

A Rebecca

Un gran agradecimiento a Pierre Wiaz, topólogo emérito, sin el que la topología no sería hoy una disciplina universalmente reconocida; así como a Markina y a todos los topólogos anónimos de los años setenta, ecologistas de avanzada, que tanto han hecho por la cría de topos y la defensa de las topineras.



INTRODUCCIÓN

EL TOPO Y LA LOCOMOTORA

Es miope, nuestro viejo amigo.
También es hemofílico. Doblemente enfermo
y doblemente frágil. Y no obstante, con paciencia,
con obstinación, en las galerías subterráneas,
va sonriendo mientras hace su trabajo de zapa
hacia nuevas irrupciones.

"Well said, old mole. Canst work i'th'earth so fast?
A worthy pioner[1]*".*
WILLIAM SHAKESPEARE, *Hamlet.*

El siglo XIX tuvo la experiencia de una historia marcada en el sentido del progreso. El antiguo Destino y la Providencia Divina se inclinaron ante la actividad prosaica de una humanidad que producía y reproducía las condiciones de existencia de una especie improbable. Este sentido agudo del devenir histórico nació de un lento y largo movimiento de secularización. El milagro celeste se perdió en las contingencias terrestres. El pasado no esclarecía ya el futuro. El presente sacaba sus justificaciones del futuro. El acontecimiento perdía su carácter de milagro. De sagrado, se convertía en profano.

El ferrocarril, la navegación a vapor, el telégrafo, daban una sensación de aceleración de la historia y de acortamiento de las distancias, como si la humanidad hubiera alcanzado su velocidad de liberación. Esa fue la época de las revoluciones.

Revolución del transporte y de los viajes: en apenas un cuarto de siglo, entre 1850 y 1875, surgieron las grandes compañías ferroviarias, la agencia Reuter, la agencia Cook. La rotativa multiplicaba las tiradas. La vuelta al mundo se realizaba a partir de entonces en ochenta días. Héroe de la modernidad, el explorador anunciaba el exotismo climatizado de los turoperadores.

Revolución en los materiales: con el triunfo del ferrocarril vino el reino del carbón, del vidrio y del acero, de los palacios de cristal y de las catedrales metálicas. El transporte rápido, las transformaciones arquitectónicas, los grandes trabajos de higiene pública metamorfosearon la ciudad y cambiaron completamente su relación con los suburbios.

1. "Bien dicho, viejo topo. ¿Trabajas pues tan rápido bajo tierra? ¡Maldito zapador!" (William Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena 5).

Revolución en los conocimientos: la teoría de la evolución y los progresos de la geología modificaron el lugar del hombre en la historia natural. Los balbuceos de la ecología exploraban el metabolismo sutil entre la sociedad y su medio ambiente. La termodinámica abría nuevas perspectivas al dominio de las energías. La expansión de la estadística suministraba a la razón calculadora un instrumento de cuantificación y de medida.

Revolución en la producción: la "era del capital" fue la de la ronda endiablada de los capitales y de las mercancías, de su rotación acelerada, de las grandes exposiciones universales, de la producción en serie y del primer consumo en masa con la apertura de las grandes tiendas. Fue también la del frenesí bursátil, de la especulación inmobiliaria, de las fortunas rápidamente ganadas y también rápidamente perdidas, de los escándalos, de los negocios, de las quiebras estrepitosas, de los Pereire y de los Saccard, de los Rothschild y de los Boucicaut. En fin, la de los imperios y del reparto colonial, del desglose belicista de los territorios y de los continentes.

Revolución en el trabajo y las relaciones sociales: la industria mecanizada suplantaba al taller. El proletariado moderno de las fábricas y de las ciudades tomaba la delantera al artesanado de los sastres, de los carpinteros, de los zapateros, de los tejedores. De 1871 a 1873, este empuje de mundialización capitalista dio lugar a un nuevo movimiento obrero, ilustrado en 1864 por la creación de la Asociación Internacional de Trabajadores.

Este cuarto de siglo prodigioso fue también el de la industrialización de los armamentos, que anunciaba la "industria de la masacre" y la guerra total. Fue el del crimen social, "que no se parece a un asesinato, porque no se ve al asesino, porque la muerte de la víctima parece natural, pero que no por ello deja de ser un asesinato[2]". Entre Edgar Poe y Conan Doyle, la aparición de la literatura policíaca, la racionalización de la investigación, el afinamiento científico de sus métodos, condensan el espíritu de la época y sus "misterios" urbanos: el botín pasa de mano en mano y las trazas del culpable se pierden en la masa anónima.

El ferrocarril fue el símbolo y el emblema por excelencia de esta avalancha hacia la técnica y la ganancia. ¡Lanzadas a la conquista del futuro sobre los rieles del progreso, las revoluciones aparecieron entonces como las locomotoras rugientes de la historia!

El último cuarto del siglo XX presenta, a una escala completamente diferente, analogías con el tercer cuarto del siglo XIX. Las telecomunicaciones, los satélites, Internet, son los equivalentes contemporáneos del telégrafo y del ferrocarril. Las nuevas energías, las biotecnologías y las metamorfosis del trabajo revolucionan a su vez la producción. La fabricación en serie masifica el consumo. El desarrollo del crédito y de la gran distribución lubrifica la circulación del capital. De ello resulta una nueva avalancha hacia el oro —informática—, una nueva fusión de las noblezas del Estado y de las élites financieras, una nueva huida hacia adelante especulativa con su cortejo de escándalos mafiosos y bancarrotas espectaculares.

La nueva era de la mundialización capitalista es la de la mercantilización del mundo y del fetichismo generalizado. La hora es la de la conmoción tectónica de las naciones y los continentes, de las nuevas dominaciones imperiales armadas hasta las estrellas. Pero el sueño de esta época crepuscular no es ya el del progreso infinito y de las grandes promesas históricas. Condenado a girar en redondo en la rueda de la fortuna, el imaginario social se retira de la historia para, desde Kubrick hasta Spielberg, evadirse en el espacio. El peso de las derrotas y de los desastres reduce el acontecimiento a un polvo de sucesos, de informaciones enterradas tan pronto como son recibidas, de modos efímeros y de caprichos anecdóticos.

Este mundo poniente, presa de la desolación inconsolable de una religiosidad sin fe, de una espiritualidad comercializada, de un individualismo sin individualidad, de la estandarización de las diferencias y del formateo de las opiniones, ya no conoce ni "magníficas salidas de sol" ni mañanas triunfantes. Como si las catástrofes y las desilusiones del siglo pasado hubieran agotado el sentimiento de la historia y aniquilado la experiencia del acontecimiento en los espejismos de una actualidad pulverizada.

Este eclipse del futuro pone en peligro la *tradición*, tomada por el conformismo de las conmemoraciones memoriales. El pasado, constata Paul Ricœur en *La memoria, la historia, el olvido*, ya no es relatado para asignar una tarea, sino para instituir una "memoria pía", una beatería memorial y un bien pensar convenido. Este fetichismo de la memoria pretende conjurar la

2. Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, 1845.

amnesia colectiva de una época condenada a las instantáneas de un eterno presente.

Desprovista de toda perspectiva creadora, la rememoración crítica retorna a la repetición extenuante. Pierde "la indefectible conciencia de todo lo que no ha sucedido[3]". *El* laberinto de la posmodernidad ignora así "las oscuras encrucijadas" donde "los muertos se vuelven portadores de nuevas anunciaciones". La historia que ya no es "empujada hacia la categoría de leyenda", no aparece ya como "iluminada por una luz interior", "en la riqueza de sus testimonios referidos a la Revolución y al Apocalipsis". Se convierte en polvo de imágenes o en piezas esparcidas de un rompecabezas que ya no encaja.

El tren del progreso se ha descarrilado. En la saga ferroviaria, los siniestros vagones del ganado eclipsaron al caballo de batalla de acero. Para Walter Benjamin, la revolución ya no era comparable a la carrera victoriosa de la máquina indomable, sino a la señal de alarma disparada para interrumpir su carrera loca hacia la catástrofe.

Dicho esto, al igual que la caña sobrevive al roble, el topo triunfa sobre la locomotora. Todavía cava, este viejo amigo de mirada cansada. El eclipse del acontecimiento no anula el oscuro trabajo de resistencia en el que se preparan, discretamente, cuando todo duerme, nuevos resurgimientos. Si el "crecimiento sin desarrollo" de la era victoriana dio a luz la Primera Internacional, y si la sorda guerra social explotó en la sublevación comunal, las grandes metamorfosis del presente incuban sus propias contradicciones.

Las minúsculas conspiraciones y las conjuraciones diarias son el fermento de las grandes cóleras del mañana. Ellas anuncian nuevos brotes. Es el "duro trabajo de zapa del pensamiento" del que habla Ernst Bloch, "una peregrinación, un vagabundeo, pleno de trágicos desórdenes, hirviente, lleno de grietas, de explosiones, de compromisos aislados[4]". Una obstinada labor de zapa de resistencias irreconciliables, de vagabundeos orientados, de largas galerías que parecen no llevar a ninguna parte y que no obstante desembocan en pleno día, en el asombro de una luz cegadora.

3. Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, París, UGE, 1975. Ed. española en A. Machado Libros, 2002

4. *Ibid.*

De esta manera, las herejías subterráneas de los flagelantes, los dulcinianos y otras beaterías prepararon la aparición de un Thomas Münzer y su "propaganda apocalíptica de la acción", antes de que su suplicio viniera a sellar la alianza duradera del sacerdote reformado y del gentilhombre. Después de la revuelta igualitaria de los Niveladores, el gran miedo de los poseedores cimentó la santa alianza puritana de la burguesía y de la aristocracia inglesas. Después de los tumultos creadores de la Revolución Francesa, vino el tiempo de las restauraciones termidorianas. Después de la gran esperanza de Octubre, la reacción burocrática, sus procesos y sus depuraciones, sus falsificaciones y sus trucos, sus mentiras desconcertantes.

Esta recurrencia del Termidor siempre ha echado el cerrojo a la puerta apenas entreabierta de lo posible. No obstante, esta "paz insulsa con el mundo" nunca se llevó a cabo por el topo obstinado, que renace incansablemente de sus propias derrotas. Serían suficientes apenas una treintena de años para que la llama de 1830 o de 1848 reanimara las brasas mantenidas por sociedades discretas. Algunos años serían suficientes para que el radicalismo jacobino resurgiera, cargado de un nuevo contenido, en el movimiento ludista y después en el cartismo de la clase obrera inglesa[5]. Menos de veinte años después del aplastamiento sangriento de la Comuna y de la proscripción de los sobrevivientes, el movimiento socialista renacía ya, como si un mensaje inmemorial se propagara de generación en generación, en un largo murmullo de los conjurados.

Fallidas o traicionadas, las revoluciones no se borran fácilmente de la memoria oprimida. Ellas se prolongan en disidencias latentes, en presencias espectrales, en ausencias invasoras, en la constitución molecular de un espacio público plebeyo, con sus redes y sus contraseñas, sus conciliábulos nocturnos y sus explosiones atronadoras: "Uno se imagina, advertía un observador perspicaz después de la debacle del cartismo, que todo está tranquilo, que todo está inerte; pero es cuando todo está calmado que se levanta la semilla, que republicanos y socialistas hacen avanzar sus ideas en la cabeza de la gente[6]".

Cuando la resignación y la melancolía suceden al éxtasis del acontecimien-

5. Ver Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, París, Le Seuil-Gallimard, 1988. Edición española en Editorial Crítica.

6. Henry Maihew, *London Labour and the London Poors*, 1862.

to, cuando el aburrimiento se insinúa en el amor acostumbrado, se impone el imperioso deber de "no adaptarse a esos momentos de fatiga". No se podría subestimar el poder, no el de la buena fatiga cotidiana que prepara el sueño del justo, sino de la histórica gran lasitud de haber "cepillado la historia a contrapelo" durante demasiado tiempo. Esa fue la de Moisés deteniéndose a las puertas de Canaan para "dormirse con el sueño de la tierra". Fue la de Saint-Just, aislado en el silencio de su última noche. Fue la de Blanqui, flirteando con la locura en su calabozo del fuerte Taureau.

Esa fue también la pesada fatiga que se abatía, en agosto de 1917, sobre los hombros del joven publicista peruano José Carlos Mariátegui: "Nos despertamos enfermos de monotonía y de aburrimiento. Y comprobamos la inmensa desolación de no tener el más mínimo acontecimiento sonoro para animar nuestro espíritu y hacer crepitar nuestra máquina de escribir. La languidez se insinúa en las cosas y en las almas. Solo quedan bostezos, abatimientos y lasitudes. Estamos en un momento de murmuraciones clandestinas y de bromas furtivas[7]". Algunos meses más tarde, este cronista ávido de acontecimientos resurrectores vino a su encuentro en la vieja Europa presa de la guerra y de las revoluciones.

En los tiempos de reacción, el camino seguido por el pensamiento obstinado se convierte en "un largo movimiento de impaciencia, paciente él mismo", una lenta impaciencia testaruda, irreconciliable con el orden que reinaba antiguamente en Berlín, como se abatió sobre Barcelona, Yakarta o Santiago: "El orden reina en Berlín, proclama triunfalmente la prensa burguesa, los oficiales de las tropas victoriosas, por las que la pequeña burguesía de Berlín agita sus pañuelos y lanza hurras. ¿Quién no piensa aquí en la borrachera victoriosa de las jaurías del orden en París, en la bacanal de la burguesía sobre los cadáveres de los combatientes de la Comuna? "¡El orden reina en Varsovia! ¡El orden reina en París! ¡El orden reina en Berlín!" Es así que las proclamaciones de los guardianes del orden se extienden de un centro al otro de la lucha histórica mundial[8]".

Entonces viene el tiempo, no de un aminoramiento pasajero de la velocidad, sino de "la inevitable lentitud revolucionaria", de las maduraciones y de los

7. *El Tiempo*, Lima, 16 de agosto de 1917.

8. Rosa Luxemburg. "El orden reina en Berlín", escrito el 14 de enero de 1919, algunos días antes de su asesinato por una partida de guerrilleros de un ministro del Interior socialdemócrata.

maduramientos, de una paciencia impaciente, que es exacta y justamente lo contrario de la fatiga y de la costumbre: el esfuerzo por preservar y continuar sin habituarse ni acomodarse, deshabituándose y asombrándose, a la caza de "ese desconocido deseable[9]" que siempre se oculta.

"¿En qué momento podría resucitar la verdad? ¿Y por qué debe resucitar?" se preguntaba Benjamín Fondane en el corazón de las tinieblas[10].

¿Cuándo? Nadie lo sabe. La única certeza es la que se encuentra "en la fisura entre lo real y lo legal".

¿Para quién? No se trata de herederos designados, ni de la descendencia natural, sino de una herencia en busca de autores, en espera de aquellos que sabrán darle continuidad. Prometido a aquellos que, dice Edgard Thompson, sabrán salvar a los vencidos de "la inmensa condescendencia de la posteridad". Porque "la herencia no es un bien, una riqueza que se recibe y se pone en el banco". Es "la afirmación activa, selectiva, que en ocasiones puede ser reanimada y reafirmada, más por los herederos ilegítimos que por los herederos legítimos[11]".

El acontecimiento está "siempre en camino", pero "le hace falta tiempo al relámpago y al trueno" para romper el círculo vicioso del fetichismo y de la dominación. Los días que siguen a la derrota son propicios al sentimiento agobiante de un eterno reinicio o de una "actualidad eternizada". Cuando el universo parece repetirse sin fin y pifiar en el lugar, el "capítulo de las bifurcaciones" permanece no obstante abierto a la esperanza. Aún cuando se esté en el punto de creer que nada más es posible, aún cuando se desespere por escapar al orden implacable de las cosas, no se renuncia todavía a oponer a la miseria de lo que existe, la posibilidad de lo que pudiera ser. Porque "no se acepta fácilmente la vergüenza de ya no querer ser libre[12]".

9. Dionys Mascolo, *Le Communisme*, Paris, Gallimard, 1953.

10. Benjamin Fondane, *L'Écrivain devant la révolution*, Paris, Paris-Mediterranée, 1997.

11. Jacques Derrida en colaboración con Marc Guillaume y Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes et Cie, 1997.

12 . Michel Surya, *Portrait de l'intellectuel en animal de compagnie*, Tours, Fárrago, 2000, p. 11. Ver también *De l'argent*, Paris, Payot, 2000, p. 122.

Después de veinte años de contrarreforma y de restauración liberales, el orden mercantil parece sin salida. El eterno presente parece no tener más después, el capitalismo absoluto no más apariencias. Estamos confinados a la gestión prosaica de un orden fatalizado, reducidos a la fragmentación infinita de las identidades y de las pertenencias, condenados a renunciar a los programas y a los proyectos. Una insidiosa retórica de la resignación justifica confusamente los cambios de chaqueta espectaculares y las adhesiones bochornosas y los remordimientos.

¡Y no obstante, la crítica radical de lo existente se afianza a contracorriente en los pensamientos de la resistencia y del acontecimiento¡ En la espiral viciosa de las derrotas, las resistencias defensivas dudan a veces del contraataque que tarda en diseñarse; la esperanza del acontecimiento liberador despega de las resistencias cotidianas, se remonta de lo profano a lo sagrado, se petrifica en la espera de un improbable milagro. Cuando el presente flota, sin pasado ni futuro, y cuando "el espíritu se retira de la época, deja en el mundo un frenesí colectivo y una locura espiritualizada[13]".

Perdiendo el hilo de la resistencia terrena a lo que existe, la aspiración de cambiar el mundo corre entonces el riesgo de transformarse en acto de fe y en voluntad celestial. Entra en escena el fastidioso cortejo de presentadores de circo y de charlatanes, de escupidores de fuego y de arrancadores de dientes, de carteristas y de desjarretadores, de traficantes de reliquias y de cartománticos, de iluminados de la New Age y de semi-creyentes. Fue así después de 1848, cuando los cuarentayocheros de *La Educación sentimental* se convirtieron al negocio o a la carrera. Fue así después de 1905, cuando el militante decepcionado se transformó en "buscador de Dios". Fue así después de mayo del 68, cuando a ciertos profetas pusilánimes se les ocurrió de hacer de ángeles después de haber hecho durante demasiado tiempo de bestias. El *revival* religioso y la mitología de pacotilla pretenden entonces llenar el vacío de las grandes esperanzas frustradas.

Contra las justificaciones inagotables de la negación, las políticas de la resistencia y del acontecimiento no renuncian a buscar las razones de las sinrazones. Pero el divorcio entre la fidelidad proclamada a un acontecimiento incondicionado y una resistencia sin horizonte de espera tiene el peso de una doble impotencia.

13. Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa, op. cit.*

Por una parte, la resistencia puede revestir formas infinitamente variadas: de la crítica concreta de la realidad existente a la utopía abstracta desarraigada de la historia; del mesianismo activo a la espera contemplativa del Mesías que no llega; de la política ética a la ética despolitizada; de la profecía que quiere conjurar los peligros, a la adivinación que pretende penetrar los secretos del futuro.

En cuanto al acontecimiento cuyas condiciones políticas se disfrazan y parecen comprometidas duraderamente, es fuerte la tentación de ver en él una pura contingencia sin necesidad o la necesidad milagrosa de posibles rechazos.

Las épocas termidorianas tienen —es bien conocido— el corazón duro y la tripa sensible. Cuando lo único que se puede oponer a la hipótesis de lo peor es la resignación al mal menor, los "monstruos fofos" se felicitan y se congratulan entre ellos guiñando el ojo. El anciano Tartufo, "el viejo Tartufo, el Tartufo clásico, el Tartufo clerical", toma entonces de la mano al "segundo Tartufo, al Tartufo del mundo moderno, al Tartufo de segunda mano, al Tartufo humanitario, en fin, al otro Tartufo[14]". Esta alianza de las "dos tartuferías alemanas y colaterales" puede durar mucho tiempo, "una llevando a la otra, una combatiendo a la otra, una sosteniendo a la otra, una nutriendo a la otra".

El culto de los vencedores y de las victorias se duplica por la compasión hacia las víctimas, a condición no obstante de que estas últimas se atengan a su papel de víctimas sufridas, a condición de que no presuman de convertirse en actrices de su propia historia.

No obstante, aún en las peores sequías y la peor aridez subsiste un pequeño arroyo, apenas un rezumamiento, que anuncia sorprendentes resurgimientos. Falta aún saber distinguir el mesianismo rebelde, que no se rinde, de un milenarismo humillado, que torna sus miradas hacia más allá. Falta aún distinguir a los vencidos de los abatidos y las "victoriosas derrotas" de las debacles vergonzosas. Falta aun no confundir en nada las consolaciones utópicas con las resistencias que perpetúan una "tradición ilegal" y transforman una "convicción secreta".

14. Charles Péguy, *Clio*, Paris, Gallimard, 1931, p. 99.

Siempre hay recomienzos, crecimientos y renovaciones. En los tiempos oscuros de paso y de transición se opera una mezcla detonante de aspiraciones temporales y espirituales, de razones y de pasiones. La salvaguarda de lo antiguo se mezcla con los balbuceos de lo nuevo. Aún en los momentos más sombríos, la tradición naciente le pisa los talones a la tradición declinante. Nunca cesa la escritura secreta de un poema ininterrumpido de "imposibilidades probables".

Esta esperanza recalcitrante no se confunde ni con la confianza beata del creyente, ni con la "pasión triste" desestimada por Spinoza. Ella es, por el contrario, la virtud de "la desesperación superada". Porque, "para estar listo para esperar lo que no engaña", de inicio hubiera sido necesario desesperar de sus propias ilusiones. La esperanza desilusionada y despabilada deviene entonces "esencialmente y diametralmente en todo lo contrario, lo desacostumbrado y lo brusco. Está encargada de "deshabituarse constantemente", de desmontar constantemente el "mecanismo de la costumbre", de introducir en todas partes recomienzos "como la costumbre introduce en todas partes los fines y las muertes[15]".

Desacostumbrarse es aún asombrarse. Es consentir dejarse sorprender.

Estas irrupciones intempestivas, donde la contingencia del acontecimiento se abre un camino a través de condiciones históricas necesarias e insuficientes, abren una brecha en el orden inmutable de las estructuras y de las cosas.

¿Una crisis? ¿Cuál crisis hoy? Una crisis histórica, una crisis de civilización, una crisis estirada y prolongada que se dilata. Una crisis donde resplandece la malmedida del mundo. Como preveía H.G. Wells, la distancia entre la cultura y las invenciones no ha dejado de crecer, cavando una inquietante distancia, en el seno mismo de la técnica y del conocimiento, entre racionalidad parcelaria e irracionalidad global, entre razón política y sinrazones técnicas.

¿Porta esta crisis las premisas de una nueva civilización? Ella está encinta de barbaries inéditas. ¿Quién triunfará? La barbarie ha tomado la delantera. Se hace más difícil que nunca separar destrucción y construcción, agonía de lo antiguo y gestación de lo nuevo, "porque nunca la barbarie dispuso de medios tan poderosos para abusar de las decepciones y de las esperanzas de una humanidad que duda ella misma de su porvenir[16]". Atravesamos a tientas este claroscuro indeciso, entre perro y lobo.

15. Charles Péguy, *Note conjointe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 123.

¿Simple crisis de crecimiento? ¿O más que de un malestar en la civilización, se trata de un mal que engendra "mitos que hacen temblar el suelo bajo sus pies enormes"? Para que una nueva civilización triunfe, sería necesario que la vieja no esté completamente perdida, abandonada, despreciada. Sería necesario que sea no sólo defendida, sino reinventada sin cesar.

El topo obstinado sobrevive a la fogosa locomotora. Su redondez peluda triunfa sobre la frialdad metálica de la máquina, su sencillez laboriosa sobre el martilleo cadencioso de las ruedas, su sonriente paciencia sobre la risa socarrona del acero. Va y viene, entre galerías y cráteres, entre excavaciones y brotes, entre oscuridad subterránea y luz solar, entre política e historia. Construye su agujero. Mina y zapa. Prepara la crisis que viene.

El topo es un Mesías profano.

El Mesías es un topo, miope y obstinado como él.

La crisis es una topinera súbitamente abierta a la luz.

16. Georges Bernanos, *¿La libertad para qué?* (1953). París, Gallimard, col. "Folio Essais", 1995. Ed. española en Encuentro Ediciones, 1989.

I

GALERÍAS Y SUBTERRÁNEOS

Políticas de la resistencia



1

Resisto luego existo

El topo es paciente y obstinado.
No se deja desanimar. Resiste a lo que le haga resistencia.
¿Una raíz, una piedra, un obstáculo? Desanda lo andado.
Da la vuelta. Tantea.
Sus rodeos lo llevan
siempre a la idea fija de la superficie.

"¡Resiste!
¡Demuestra que existes!"
MICHEL BERGER

La resistencia es indisociable de lo que le hace frente y de lo que le presenta obstáculo.

Es en primer lugar un acto de conservación, la defensa encarnizada de una integridad amenazada por la destrucción. Es también un acto de insumisión. De este modo el siglo XVIII pre-revolucionario proclamó el derecho inalienable de resistencia a la opresión.

No rendirse. No ceder.

Mantener un principio que no se discute.

La resistencia puede ir a la par con un sueño de evasión utópica, de bella escapada y de grandes espacios. Pero permanece sólidamente anclada en el presente. Le ocurre que puede llegar a bajar los ojos. No es por resignación, sino por obstinación, en una especie de rechazo no negociable,

Puede verse obligada de adecuarse a las circunstancias. Sin renunciar nunca. Su última palabra es el silencio del mar y la paciencia del marrano.

Conocemos la canción: "¡Resiste! ¡Demuestra que existes!"

Resisto luego existo. Hasta la agonía.

Si la vida puede ser definida, como hizo Bichat, como "el conjunto de funciones que resisten a la muerte", la agonía no es su punto final, un simple preludio nocturno de la muerte. Es aún una lucha en el centro de ese arreglo patituerto del vivo. Agoniza el que vive "luchando contra la vida misma y contra la muerte" insiste José Carlos Mariátegui en un comentario de *La agonía del cristianismo* de Miguel de Unamuno. Porque también se puede morir de no morir. Esta paradoja es a sus ojos lo secreto del drama de Occidente. Porque conjuga en cada uno el espíritu de revolución y el de decadencia, el espíritu de tradición

y el de invención, la agonía lleva en ella a la vez la muerte y la resurrección. Por ese camino termina por confundirse con la esperanza.

Hay lugares donde sopla un espíritu de resistencia, bajo muchas formas y diversas maneras, de la simple resistencia de los documentos, a la resistencia política al ocupante, pasando por la resistencia analítica. Por otra parte no es fortuito que la emergencia de un "derecho de resistencia) sea contemporánea con la física galilea.

Estas múltiples resistencias tienen sus leyendas y sus símbolos. El personaje de Juana de Arco es un espejo donde cada época se mide y se refleja. Es porque encarna, en su definitiva juventud, una doble resistencia, temporal y espiritual, una resistencia temporal a la opresión temporal y una resistencia espiritual a la autoridad espiritual. Ilustra, mejor que ninguna otra, el rechazo a rendirse a pesar de la desigualdad del combate, el rechazo a renegarse, a pesar de los momentos de flaqueza humana, a pesar de las pruebas de la duda y del desaliento. Sin esta parte de sombra, sin la conciencia del riesgo y sin la tentación de ceder, la resistencia no sería mas que epopeya edificante. Ella supone por el contrario, una desigualdad, una inferioridad, reconocidas, pero no consentidas; una derrota admitida, no una renuncia que humilla.

El furor tranquilo de Spinoza es el emblema heroico de toda resistencia filosófica. Él rechaza las ofertas de carrera y las invitaciones lisonjeras. Él tiene algo mejor que hacer. Su máxima de prudencia —¡Cautela! ¡Tened cuidado!— no tiene nada de evasión o de cobardía. La denuncia solitaria de los "nuevos bárbaros" después del asesinato de los hermanos De Witt muestra de qué candentes audacias fue capaz su fría resistencia. Pero él había visto demasiado de cerca la excomunión y el suplicio de Uriel da Costa. Él mismo fue víctima de una tentativa de asesinato. No tiene necesidad ni de reconocimiento mundano ni de *vanagloria*. Ya no publica nada más en su vida. Se toma su tiempo, todo el tiempo que le es dado y que no obstante nunca es suficiente. Con la misma paciencia que dedica a pulir sus lentes de vidrio, con precaución y precisión, como artífice que conoce la terrible potencia de lo que maneja, enciende la mecha lenta de una bomba cuya explosión resuena aún a través de los siglos.

Inquebrantable e indomable, Blanqui aparece como el abanderado de las resistencias políticas, militante de una resistencia de doble frente: exterior,

contra los Versalles de ayer y de siempre; íntima, contra la locura, el abatimiento, la desesperanza, que vienen a asaltarlo en el fondo de su calabozo.

¡Qué mejor ejemplo en fin, del espíritu de resistencia y de sus ambigüedades, que Bartleby el escribiente! "*I would prefer not to*". "Preferiría no hacerlo". Esta negación suspendida no ofrece ninguna alternativa positiva a un puro rechazo. Cortés, pero firmemente, con dulzura, sin estridencias de voz, en un casi-murmullo, proclama una desobediencia absoluta, "el derecho, escribe Gilles Deleuze, de mantenerse inmóvil y de pie ante un muro ciego", el derecho "de ser en tanto que ser", nada más que una determinación de perseverar en este ser, sin explicaciones ni justificaciones. "Nada exaspera tanto a una persona seria como la resistencia pasiva[17]", lanza el narrador que emplea Bartleby como copista. Él preferiría sin dudas una rebelión abierta, un conflicto. Está hasta tentado a provocarlo. Pero fracasa frente al infranqueable muro de resistencia murmurado: "*I would prefer not to*".

Fin de siglo, fin de los partidos. Todos nosotros sufrimos el peso de las derrotas y los golpes acumulados, propinados no solamente por el enemigo principal, sino también por el que equivocadamente habíamos creído secundario. Es el tiempo de prueba de la contrarreforma y de la restauración —una no va sin la otra— de las políticas de resistencia, lejos de las grandes ilusiones líricas; un tiempo de paciencia y de anonimato, de remiendo y de chapucería, de taponamiento y de remiendos, en el que se recomienza a hacer lo nuevo con lo viejo. Un tiempo de sociedades discretas.

En su último libro testamentario, Françoise Proust desarrolla un discurso filosófico de la resistencia[18]. Como eco de un combate personal, tanto político

17. Herman Melville, *Bartleby*, Paris, GF-Flammarion, 1989, prefacio de Gilles Deleuze. Ed. española en Valdemar, 2004.

18. Françoise Proust, *De la résistance*, Paris, Le Cerf, 1997. De Françoise Proust ver también *Kant. Le tonde l'histoire* (Payot, 1991) y *L'Histoire à contretemps* (Le Cerf, 1994). Yo utilizo igualmente la entrevista que ella me concedió, el 28 de octubre de 1998, algunos días antes de su última hospitalización y apenas dos meses antes de su muerte. Esta entrevista fue publicada en *Art, culture et politique* (bajo la dirección de Jean-Marc Lachaud), Paris, PUF, col. "Actuel Marx".

como filosófico y físico, ella busca "construir este concepto de resistencia" porque "no se puede hablar de resistencia en política y utilizar el concepto en un sentido completamente diferente en psicoanálisis, o cuando uno se vea confrontado en su vida a situaciones difíciles". ¿Proyecto ambicioso, misión imposible?

Para Françoise Proust, la resistencia no es inactiva ni pasiva. Es primero un temblor, una "agitación". No se resiste en nombre de algo. La resistencia es una ley del ser, inmanente a un sujeto. Es un hecho lógico y no una obligación ética. Un estado más allá (¿de este lado?) del bien y del derecho. Fuera del derecho y fuera de la ley, surgen de todas partes en las redes del poder "puntos de resistencia" como su irreductible cita. No como consecuencia de una idea, sino como su fuente. Secundaria con relación al acontecimiento ante el cual reacciona, la resistencia es primera con relación al pensamiento: la idea se despierta resistiendo; nace de la resistencia primera.

Nada de asombroso que esta filosofía de la resistencia parta de Spinoza: existir es resistir a lo que amenaza la capacidad de existir. Es de inicio un fenómeno físico, una "estrategia del vivo", obstinado en perseverar en su ser, porque "nadie", dice el pulidor de lentes, "ha podido hasta el presente determinar lo que puede el cuerpo[19]". Resistente rima con aguante.

En un homenaje al filósofo fusilado, Canguilhem tiene esta fórmula perturbadora: "Cavaillès fue resistente por lógica". Esta resistencia por lógica se opone a una resistencia por moral, deducida de algún imperativo trascendental o de algún deber religioso. Se resiste y después se ve. Es resistiendo que se encuentran las razones para resistir. Cavaillès, que se decía resueltamente espinosista, quería encontrar lo necesario en todo, hasta en su lucha contra el ocupante. Llegó a poner en peligro su vida, a la manera de Spinoza, saliendo solo a las calles de Amsterdam para fijar en carteles su denuncia de los nuevos bárbaros[20].

Resistir es pues siempre "resistir a lo irresistible". Es ejercer "el poder indestructible de resistencia a la destrucción". Tampoco se resiste "a lo que se teme no poder resistir". Es porque la resistencia suprema, la resistencia de las resistencias, es la resistencia a la muerte, ese "poder sublime de medirnos con la omnipotencia de la naturaleza". El libro de Françoise Proust tiene de patético que no diserta sobre la resistencia, sino que es él mismo ese cuerpo a cuerpo, ese último combate sin piedad con lo irresistible, ese último gesto de resistencia victoriosa hasta su derrota.

19. Baruch Spinoza, *Ética*, París, GF-Flammarion. Ed. española en RBA, 2002.
20. Ver Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil, 1998.

Él rechaza el auxilio de alguna trascendencia o de alguna doctrina de salvación, cualquiera que sea. La resistencia se mantiene en una estricta inmanencia, en una "lógica de la superficie", en una "lógica del doble" y en una "ley del contrario": "Lo que quiere decir claramente que el propio ser, el curso de las cosas, el mundo tal como marcha, la historia o eso que otros llaman el Estado, suscita en el interior de sí mismo, coexistente con él mismo, una especie de doble que se torna contra él." No hay exterioridad política o moral. No se resiste en nombre de alguna potencia cualquiera que sea, a nombre de Dios o del padre, del pueblo o del proletariado. La resistencia no es un mandamiento, una asignación, una designación a alguna misión sublime. Una situación insoportable, una justicia intolerable la provoca. Y es "del interior de la situación que ella hace aparecer un viraje decisivo de las cosas, una nueva manera de vivir que sería justa".

Reactiva, la resistencia puede ser sospechosa de permanecer bajo la influencia de aquello a lo que resiste, de recibir su marca y de aceptar este carácter subalterno. No obstante, hay en este acto de resistencia una experiencia irreductible de la libertad que se ejerce "al encuentro de la destrucción obstinada"; la experiencia de un no incondicional e irreductible, de la rigidez varias veces milenaria de la nuca que se niega a plegarse. Requiere una "experimentación de la libertad" y del coraje.

Actitud a la vez absoluta y relativa —absoluta en la medida en que va directo a los extremos y no transige; pero relativa ante una situación dada—, la resistencia puede ser "minuciosamente calculadora". Esta sigue siendo no obstante táctica de poco valor. Cuando llega el momento y la urgencia presiona, "ella se juega su todo por el todo". Abre entonces, "con una precipitación loca, un espacio a atravesar; cava una grieta por donde deslizarse". Es su vínculo de parentesco con nuestro amigo el topo. Cava con paciencia galerías y catacumbas. Mina metódicamente el pesado edificio de las dominaciones.

"La resistencia, concluye Françoise Proust, dibuja una línea curva. Por cierto lado su línea es siempre clara y neta: un trazo recto, sin rectificación ni

corrección, sin matiz ni duda, inquebrantable, indestructible, invencible; una línea que corre como una flecha; una cresta endeble, árida y recia como la de los picos de una montaña. Por otra parte, su línea gira, se curva y se recurva según la situación que atraviese y los obstáculos que encuentre. No es que sea indecisa o equívoca, sino sinuosa e insidiosa, traza a ciegas, en cada ocasión, en cada caso. Mantenerse en el filo de la navaja como un funambulista, identificar desde un punto a la vez amenazado e invendible los peligros que acechan de todas partes y las posibilidades que yacen en el mismo peligro, tal es la línea a la vez recta y sinuosa de la resistencia[21]".

"A la vez realista, muy realista, e idealista, absolutamente idealista", la resistencia tiene su propia temporalidad. Actúa sobre el corto y el largo plazo, "sobre el presente y sobre lo mesiánico, pero nunca sobre el mediano plazo o el día siguiente". Posee sus ritmos y su duración porque "nunca se regula al rumbo de lo previsible o de lo probable". Esencial, fundamentalmente intempestiva, no piensa ni reacciona con su tiempo, en armonía con los tiempos que corren, en paz con la época, sino al revés y a contratiempo. Ser intempestivo es tomar este tiempo al revés, cepillar la época a contrapelo. También Spinoza y Marx, Blanqui y Trotski, Karl Kraus y Benjamin fueron grandes intempestivos.

Toda instancia suscita pues su resistencia. Es un juego de dos, una relación de pareja, como existen parejas de fuerzas, sin exterioridad ni fuera de juego por donde se pudiera deslizar aún una trascendencia antigua o nueva. Resistir es en primer lugar, y muy simplemente, no ceder, aún cuando la situación sea comprometedora, aún cuando la postura sea mala, aún cuando uno esté acorralado en una posición de debilidad o de impotencia tal vez pasajera. Resistir implica reconocer tu debilidad, admitir la relación desfavorable de fuerzas, sin aceptarla, sin suscribirse a ella, y sin resignarse a ella. Uno puede siempre ser vencido —muchas resistencias admirables, cualquiera que fuera su justeza, lo fueron—, pero importa no confesarse vencido, no reconocer la victoria al vencedor, no transformar la derrota en oráculo del destino o en capitulación deshonrosa, no dejar que una derrota física se convierta en debacle moral.

A diferencia del error, reparable o perdonable, que es una noción moral, es

21. Françoise Proust, *De la résistance*, *op. cit.*, p. 186.

decir teológica, la injusticia es una noción política. Todo el mundo la siente sin disponer necesariamente de una idea positiva de justicia. Las resistencias o las insumisiones están movidas siempre por una preocupación de dignidad. Nacen de la indignación, siempre renaciente y siempre renovada, nunca cansada y nunca aburrida, que impone "hacer frente a las afrentas"; de la indignación de la cual se nutren las virtudes racionales de firmeza, de confianza y de perseverancia. Del valor también. El valor, raro y banal a la vez, de ir en contra; el valor que hace erguirse a aquellos que tienen el sentimiento de haber sido ofendidos en un aspecto de su dignidad, de haber sufrido no solamente el fracaso, sino además el desprecio.

Ahí no se trata, insiste Françoise Proust, de un discurso moral, sino de un inicio, de un comienzo de política. So pena de aceptar la humillación sufrida, la herida en la dignidad debe traducirse en una acción. Se ha sido ofendido. Es necesario entones ir más allá del grito, más lejos aún que la indignación, y transformar todo ello en revuelta activa. Es necesaria, sin duda, una forma de voluntad y una forma de valor, una toma de riesgo en la que, por definición, no se domina la salida. Es necesaria también la tenacidad y la constancia que son las virtudes mismas del topo.

Por impotencia, una política de la resistencia corre siempre el riesgo de tornarse estética o retórica, conformándose con ratificar el debilitamiento de las esperas y la anemia de los proyectos. Si la resistencia es en primer lugar reacción ante una injusticia o ante una situación insoportable, al cargarse de política hace fracasar la trampa de la defensa sin contra-ataque, de rechazo sin perspectiva, de la negación sin negación de la negación. A partir de la puesta en marcha y de la entrada en acción, toda resistencia de reactiva se convierte en declarativa y afirmativa. Inventa las respuestas. Explora las salidas. Transforma a la víctima de una injusticia o de una ofensa en actriz de su propio drama. De puro objeto de compasión, se convierte en agente de su propia lucha.

Françoise Proust de este modo se hace eco de la resistencia de los "sin", de los sin casa, de los sin documentos, de los sin empleo, de los sin tierra, de los sin nada y de los nada valen, que al entrar en resistencia rechazan la caridad para exigir un derecho. La resistencia inventa de esta manera la política acorde a sus principios. Porque "toda resistencia está en ruptura con lo que es", en "rup-

tura lógica con las opiniones circulantes y dominantes". Esta ruptura es el gesto fundador que permite asumir el "riesgo de arriesgar".

El acto de resistencia procede menos de una política razonada, que no inaugura. Es por ello que Françoise Proust no comparte la tesis de la rareza de una política reducida a la excepción de los acontecimientos. Porque toda instancia llama a la resistencia, la política está siempre presente, en estado naciente o en estado latente. A partir de que existe poder o ser, hay contra poder y contra ser. Es lo implícito general de toda acción política. Françoise Proust dice bien que las resistencias en acto pueden ser tan minoritarias, tan ínfimas, tan minúsculas que no llegan a transformarse en fuerzas políticas, que hasta pueden permanecer ignoradas por la historia y desaparecer sin dejar trazas. Recíprocamente, su éxito y su fin no constituyen el criterio de su justicia y de su justeza. Existen resistencias injustas que triunfan y muchas resistencias justificadas que fracasan.

Pero siempre hay resistencia. No hay pues enrarecimiento de la política en general, sino su presentación organizada en una relación de fuerzas determinada. Comentando el *Mésentente* de Jacques Rancière, Françoise Proust escribe que "la política práctica tiene siempre una doble pertenencia". Ella no escapa al orden instituido al cual entiende resistir; pero, modificando el reparto de cartas, ella excede esta pertenencia: "A la vez loca (lo quiere todo, de inmediato) y razonable (sus reivindicaciones son puntuales y marcadas), inmodesta (toda injusticia particular niega la igualdad de no importa quién con no importa quién) y modesta (pasa a través de negociaciones y compromisos)", esta acción política, doble sin ser dúplice, "cojea y claudica, y es no obstante, de este modo como actúa en el mundo y hace actuar al mundo".

¿Cuál es el vínculo entre la resistencia y el mesianismo que le hace eco en la filosofía crítica de Françoise Proust, o más exactamente, entre la resistencia y eso que ella llama lo "mesiánico" entendido como la posibilidad siempre abierta que se opone a la probabilidad de lo peor? Su relación es siempre una pasión por la justicia y por lo justo, que no podría confundirse con la institución de un tribunal o de un Estado. Se trata de la "pasión mesiánica por un mundo justo", de la idea mesiánica de un derecho incondicionado, que dicta no ceder a la injusticia, aquí y ahora. No se trata de un ideal a alcanzar, sino de una idea de justicia (o de injusticia) que exige ser practicada en el presente.

Este "arrebato sin finalidad" del que la cólera de los antiguos profetas ofrece el más altisonante ejemplo, es el espíritu mismo de la resistencia. Lo que ahí se mueve es por excelencia la "virtud de resistencia". Resistencia y mesianismo tienen pues en común una idea del comienzo absoluto; la búsqueda del cómo, en cada punto del tiempo, por cada puerta estrecha, la historia (re)comienza en los "acontecimientos de la libertad" donde se deja entrever, entre el ya no más y el aún no, un "estado diferente del mundo", un punto que no es línea aún. Esta espera es más de acecho que de paciencia resignada. Ella obliga a "tener el oído histórico".

De este modo, la experiencia mesiánica consiste precisamente en "impartir justicia" haciéndola explotar; en responder a las esperas pasadas; en hacer justicia a los vencidos. Tomando su vuelo de una tradición, la resistencia toma partido por lo que está amenazado: una cultura, los derechos, las conquistas. Cualquier acontecimiento resuena entonces como un "eco profético del futuro anterior".

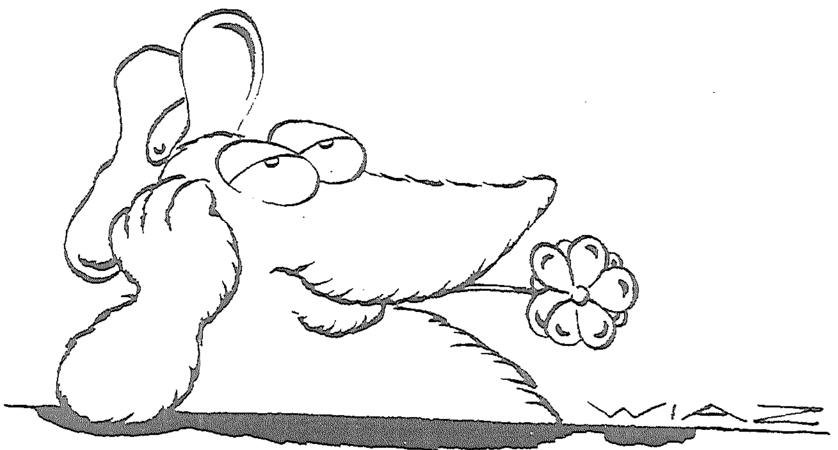
Tal es la relación entre resistencia y acontecimiento: una relación íntima, aleatoria pero no arbitraria. Las condiciones sociales e históricas del acontecimiento hacen su fuerza circunstancial y lo distinguen de la peripecia o del simple suceso. Durante su intervención durante un coloquio en Ljubljana, Françoise Proust levantaba explícitamente la cuestión de esta relación entre acontecimiento y situación: "Un acontecimiento singular ocurre ciertamente en una determinada situación, pero es al mismo tiempo eventual, como una especie de emblema de sí mismo que lo designa como tal: ¿qué es lo que lo designa como el acontecimiento decisivo de esa situación, hasta el punto de ser el nombre propio de una secuencia abierta por el mencionado acontecimiento?

Françoise Proust se esfuerza, no obstante, por "destemporizar" el acontecimiento y de "deshistoriarlo", por inscribirlo en una suerte de "fuera del tiempo" de un presente mesiánico. Ella toma también distancia con Alain Badiou, al cual le reprocha un "ausenciamiento de la historia", para insistir sobre el acontecimiento como comienzo, como lo que "en el sentido estricto interrumpe la cadena de las causas y los efectos", una causa de sí misma y no el efecto de una causa.

Henos aquí de vuelta a la *causa sui* espinosista. ¿Si el acontecimiento constituye una cesura, una parada, una interrupción en el desarrollo de la lógica histórica, cómo pensar un comienzo absoluto y un acontecimiento sin causa?

Françoise Proust responde a la pregunta invocando la recurrencia de los comienzos: "Los comienzos regresan siempre." El acontecimiento ofrece entonces, en cierta medida, la posibilidad de recomenzar. La solución parece no obstante insuficiente para protegerse de una interpretación milagrosa o teológica de un acontecimiento cercano a la inmaculada concepción. ¿Por qué no concebirlo, más que indeterminado, como dependiente de otra causalidad que la causalidad mecánica, de una causalidad cronológica entre un antes y un después? Se muestra entonces determinado aunque no predecible. Sobreviene como la eclosión de una posibilidad improbable en un campo de posibles.

La relación entre resistencia y acontecimiento permite de este modo inscribirse en el orden del día de una "política profética", en lugar de disolver a la política en el advenimiento milagroso en un acontecimiento sin historia.



2

Pérdidas y resurgimientos utópicos

¿En qué piensa el topo cuando cava en
la oscuridad? En la luz, sin duda. En el momento
en que perforará la corteza endurecida del campo o del jardín.
En ese momento en que saldrá de su agujero,
lustroso de barro, en un deslumbramiento
solar. Él piensa en ello, pero no sueña. Se apresura
y se agita, todo por su idea de la meta y del camino.

A diferencia de la predicción adivinatoria, el alerta profético subraya el carácter intencional de un futuro que contribuye a construir en el presente, bajo la forma de la esperanza o de la utopía. Una vez desaparecida la confusión entre espera mesiánica y evasión utópica, queda por esclarecer la relación entre el espíritu de la utopía y las políticas de la resistencia.

Los movimientos sociales de la década de 1980 vieron emerger una "cultura de la resistencia". En oposición a las grandes esperanzas de la década de 1960, aquella parece modesta y triste, con el riesgo de quedar reducida en ocasiones a un discurso minimalista dedicado a las elucubraciones del "primer trago de cerveza".

Es el índice de una coyuntura y el signo de una crisis de futuro. Porque no solamente hay traumatismos pasados, sino también una rutinización de la aspiración profética y una patología del futuro oscurecido[22]. La propia retórica de la resistencia podría ser el síntoma. El hundimiento de los horizontes de espera es en primer lugar un fenómeno social. El cielo bajo y pesado de la crisis modifica la relación con el futuro. Refuerza la preocupación de conservación prosaica en detrimento de la anticipación y del proyecto. La acción de los desempleados se inscribe de este modo en un régimen temporal de lo instantáneo y de lo inmediato, en la repetición de presentes en migajas, más que en una perspectiva a largo plazo. No hay mañana: "Aquellos que se sitúan en una perspectiva dominante de conservación experimentan un fuerte sentimiento de

22 . Sobre el papel del futuro en las enfermedades mentales, ver Jean Sutter, *L'Anticipation*, Paris, PUF, 1983.

miedo y de inseguridad ante los mañanas juzgados como inciertos y amenazantes. Aspiran en primer lugar y ante todo, a asegurar el mantenimiento de sus actuales condiciones de existencia. Por el contrario, los informadores comprometidos con una perspectiva dominante de conquista [...] aspiran principalmente a crear un presente distinto y a producir su historia en el sentido deseado. Entre los primeros, el sistema de los fines está orientado principalmente hacia la reproducción del presente; entre los segundos, está orientado sobre todo hacia la producción de un presente distinto[23]. El oscurecimiento de las esperas destruye la perspectiva temporal, y se salda mediante una revancha del espacio sobre el tiempo.

Esta crisis de los tiempos sociales se articula con una crisis general de la temporalidad inaugurada por la Revolución Francesa, que enlazaba la idea de progreso al sentimiento de aceleración histórica. Lo que está en crisis no es tanto la idea del futuro como el contenido mismo de la espera. Después de un siglo de "desastres oscuros", las razones son bastante evidentes. Están en primer lugar las desilusiones del progreso y el fracaso de los mañanas burocráticamente administrados. Están después las discordancias de los espacios y los tiempos de la política bajo los efectos de la mundialización mercantil. Está, en fin, el fracaso de las políticas de emancipación "realmente existentes".

Nosotros somos los vencidos de este siglo. Nosotros salimos de él derrotados. No abatidos, no deshonrados, pero doble o triplemente derrotados por el despotismo del mercado, la reacción estalinista y las renegaciones de la socialdemocracia. Entramos en el nuevo siglo y en el nuevo milenio con menos ilusiones (pero no menos convicciones) que nuestros ancestros a la salida del "siglo de los extremos".

"¿Cómo vivir sin lo desconocido ante sí?" preguntaba René Char. Cuando parece que no hay nada más que esperar, uno puede esperar cualquier cosa. Sale a la luz entonces una solicitud renovada de utopía contra la gestión de un presente plomizo. "¡Háganos soñar!" Frente a los misterios de lo cotidiano, algunos se dedican a lamentar los despistes líricos de la víspera y lloran por las ilusiones perdidas de anteayer. Hablando de "déficit utópico", ellos no dejan de lamentarse en la jerga contable de un liberalismo (provisionalmente) victorioso. Co-

23. Jean Mercure, *Les Temporalités sociales*, Paris, L'Harmattan, 1995.

mo si quisiera ilustrar la resignación en este horizonte insuperable de todos los tiempos, un gran banco adoptó como slogan publicitario: "La imaginación en el buen sentido."

¡Opaca época! ¡Triste tibieza!

La utopía, según René Schérer, se burla de la historia y de los medios a implementar para convertirse en histórica. La utopía es "devenir contra la historia, duración contra el tiempo": "Lo que la utopía trata de decir, no es el futuro de la historia, es su devenir[24]". Hoy renace a ras del suelo una demanda de "sueños hacia el futuro". Pero, para retomar fuerza toma sus distancias con la historia. Según las categorías elaboradas por Joseph Gabel, la "utopía subrealista", deshistorizada, vence sobre la "utopía surrealista"[25], historiogénica.

Porque la utopía tiene también su historia y sus metamorfosis. Llevada por las capas oprimidas de un período de desintegración, la utopía milenarista, que precedió al Renacimiento y al advenimiento de la perspectiva espacial y temporal, fue vertical, de arriba a abajo: un descenso al reino de Dios en la tierra, aquí y ahora. Movilizó enormes energías extáticas, en una suerte de presente eterno, de unión con el más allá, donde intervenía apenas la promesa del futuro. Se estaba lejos aún de la temporalidad moderna, tramando las nociones de revolución, de aceleración y de progreso: la subversión blasfematoria era un valor en sí mismo, inmediato.

Expresado por la idea liberal de humanidad clásica, la emergencia con Tomás Moro de una utopía racional y profana significaba la temporalización de la utopía. Ella anunciaba el tránsito de una representación espacial escalonada a una representación histórica proyectada hacia un futuro lejano o hacia un presente aún ausente[26]. Ella se inscribiría a partir de entonces en una lógica del progreso hacia un fin anunciado de la historia: "Para la mentalidad chiliástica*, el

24. René Schérer, *Utopies nomades*, Paris, Séguir, 1996.

25. Joseph Gabel, "Conciencia utópica y falsa conciencia", en *Le discours utopique*, Coloquio de Cerisy, Paris, UGE, 1978

26. Ver Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440, un rêve s'il en fut jamais* (1771), Paris, La Découverte, 1999.

* Cuerpo de doctrina que predecía la llegada de un fabuloso Milenio en el cual el mundo estaría habitado por una humanidad bondadosa y feliz. (N. de T.)

tiempo no existía prácticamente, no tomó consistencia para el liberalismo hasta que se asoció a una capacidad de progreso en el futuro[27]".

La utopía socialista del siglo XIX apareció como el doble y el contrario de la utopía liberal. Conservó la confianza en el sentido de un progreso ilimitado hacia un reino aún distante de igualdad y de libertad. Compartió también, en su versión dominante, la filosofía humanista de la historia, a diferencia del milenarismo libertario moderno que desconfía de las promesas de los mañanas melodiosos y pone el acento sobre un deseo de liberación inmediata. Ella conservó también, en su ilusión de culminación y en su distancia hacia hacia la historia, un carácter no dialéctico, en las antípodas de las "imágenes dialécticas" de Benjamin.

Para Marx y Engels, la utopía del socialismo naciente está lógicamente llamada a extenderse en tanto que "sentimiento no práctico de lo posible" (según la fórmula de Henri Lefebvre), cuando las condiciones de producción y el estado de los conocimientos permitan cambiarla en realización efectiva de lo posible. La utopía socialista juvenil se degrada entonces en utopía senil. De su caja de sorpresas no salen más que reformas enclenques, a liquidar en el mercado negro de los sueños perdidos. Esta constatación está en el centro de la crítica de la utopía de Sorel, aún antes de que revista las formas inquietantes de las grandes arquitecturas totalitarias del bienestar administrado.

La utopía del capitalismo tardío y de la cultura mercantil termina así por presentarse como una utopía andrajosa y en harapos, como el grado cero del futuro. Las tragedias y las desilusiones del "socialismo real" dieron no obstante a la utopía social un segundo aliento, bajo la forma de utopías negativas (del *1984* de George Orwell al *1985* de Gyorgy Dalos), las utopías liberales humanitarias tuvieron aún resurgencias milenaristas (de integrismos religiosos y comunitarios). La crisis de las pertenencias sociales, la miseria de la política y el enfriamiento de las esperas avivaron en efecto una búsqueda de los orígenes y de las raíces propicia a las pérdidas de creencias.

Existe también una renovación utópica de izquierda que trata de penetrar el horizonte plomizo del totalitarismo burocrático. *El Principio esperanza*, de

27. Karl Mannheim, *Ideología y Utopía* (1929), Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1969, 5ª Edición. Ed. española en Fondo de Cultura, 1997.

Ernst Bloch enlaza así con una tradición libertaria ilustrada por el "Contra-Estado" de Gustav Landauer (en homenaje al *Contra-Uno* de La Boétie). Esta utopía crítica se presenta como un "presentimiento constitutivo del fin", como "lo que empuja y sueña en lo oscuro de lo vivido", o como la presencia del futuro en la obra presente. Las "imágenes-deseos" de la "pre-aparición" aprenden a esperar lo aún no devenido, en oposición directa al positivismo pesado de la Vulgata estalinista. El "principio esperanza" aparece así como la parte visible de un principio de resistencia escondido y como la secularización dialéctica de la utopía.

A partir de 1936, Karl Mannheim emitió, en términos muy actuales, la hipótesis de una extinción prosaica de la utopía como consecuencia del desencanto del mundo y de la terminación total del proceso de reificación mercantil: "La lucha utópica hacia un fin y la capacidad estrechamente asociada de una amplia perspectiva se desintegran en la comisión parlamentaria y en el movimiento sindical en un simple cuerpo de orientaciones y de directivas encaminadas a dominar un gran número de detalles concretos a fin de adoptar una posición política. Igualmente, en el dominio de la búsqueda, lo que antes era una concepción unificada y sistematizada del mundo se transforma, cuando se deben tratar problemas particulares, en una simple perspectiva de orientación y en un principio heurístico[28]." Para Mannheim, este hundimiento del horizonte utópico expresa en primer lugar la declinación de las capas sociales (especialmente la pequeña burguesía intelectual) que son el crisol y el vector de la razón utópica moderna. Atrapadas por la racionalización instrumental, ellas serán a partir de ese momento víctimas de una dialéctica negativa de la emancipación y de una lógica universal de burocratización; de ahí "el retroceso de los elementos ideológicos y utópicos en la mentalidad de las capas que llegaron a dominar la actual situación". De este modo existiría extinción de la utopía en los intelectuales dominantes.

¿Por qué los oprimidos y sus intelectuales orgánicos no tomaron el relevo? "¿No hay que interpretar —pregunta Mannheim—, la subordinación gradual de la política a la economía, tendencia al menos perceptible, el rechazo cons-

28. *Ibíd.*

ciente del pasado y de la noción de tiempo histórico, la eliminación consciente de todo ideal de cultura, como la desaparición de toda forma de utopía de la escena política?"

En 1936 el Apocalipsis ya estaba en marcha.

Esta extinción del futuro se origina, siempre según Mannheim, de una conmoción de la "semántica de los tiempos históricos", unida al fetichismo generalizado de la mercancía: "Es posible que en el futuro, en un mundo donde no habría nunca nada nuevo, donde todo estaría terminado, y donde cada instante sería la simple repetición del pasado, pudiera existir una situación donde el pensamiento esté completamente vaciado de sus elementos ideológicos y utópicos. Pero la eliminación total de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un realismo que significaría en definitiva la decadencia de la voluntad humana [nosotros diríamos hoy la extinción de la política]. Ahí reside la diferencia más esencial entre estos dos tipos de trascendencia de la realidad: cuando la trascendencia ideológica representa una crisis solamente para ciertas clases sociales, la completa desaparición de los elementos utópicos del pensamiento y de la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humano revestirían un carácter completamente nuevo. La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la cual el hombre mismo se transforma en cosa[29]." Escrito en 1936... Terrible presentimiento.

Tal vez la utopía esté condenada a extinguirse en la racionalidad burocrática desencantada; tal vez supere (y se realice) en la emancipación política concreta, que es la otra forma posible de su desaparición; tal vez, en fin, resurja bajo las formas transformadas de la emancipación. Esta es la vía que exploran, cada cual a su manera, Henri Maler (a partir de una distinción fecunda entre "utopía quimérica" y "utopía estratégica"), René Schérer (que distingue las "utopías inmanentes" de las "utopías trascendentes"), o aún Miguel Abensour (que repolitiza la utopía a partir de la "dirección oblicua" de Tomás Moro)[30]. Esta búsqueda de la

29. *Ibíd.*

30. Henri Maler, *Convoiter l' impossible,* Paris, Albin Michel, 1995. Ver el muy bello libro de Michael Löwy, *Redención y utopía,* París, PUF, 1988. Ver también René Schérer, *Utopies nomades, op. cit.;* Miguel Abensour, *L' Utopie de Thomas More à Walter Benjamin,* Paris, Sens-Tonka, 2000.

anticipación perdida tiende a algo que aún no tiene nombre, pero que permite renovar en la acción el miedo a la esperanza.

Liberada de sus quimeras y de la asignación espacial a la otra parte inaccesible de una ciudad perfecta, la utopía estratégica, resueltamente inmanente, se ocupa de las miserias del presente. Ella empuja a ras de tierra, en la defensa de los derechos escarnecidos. Contra la falsa evidencia de los hechos consumados, inspira la resistencia a la catástrofe probable. Lejos de las pretensiones totalizadoras y de las arquitecturas monumentales, se entrega a pequeños trabajos críticos y fragmentarios. Renunciando a las visiones lejanas que debilitan la vista y a los fines definitivos de la historia, se afana en la invención del devenir. La oblicua desviación de esta utopía profana abre, con la fatalidad en caída libre, la estrecha vía de una frágil libertad.

La profecía zapatista es de este tipo. Como la de Jeremías, comienza por un grito de insumisión: "¡Basta ya!" ¡Que redoblen los tambores de la esperanza, a contracorriente del aire fétido del tiempo, a contrapelo de la lastimosa realidad del mundo, a contratiempo de las sinrazones económicas y de las oportunidades políticas!

Otra cosa es posible, de la que se ignoran aún los contornos. Algo debe venir, ya que la eternidad no existe. ¿Hay que hablar aún de utopía, o de un horizonte regulador de las esperas, que permite no sacrificar el centelleo de lo posible a la opaca fatalidad de lo real, no sacrificar los principios cardinales a la moda sin brújula del momento?

Si los condenados de la tierra deben, como pensaba Marx, liberar a la humanidad entera liberándose a sí mismos, su utopía critica ya no es el sueño despierto de una capa social particular. ¿Y si no tienen ya la energía y la fuerza de llevar a cabo esta emancipación histórica, qué otro fermento popular pudiera resucitar aún la esperanza utópica?

No es la imaginación la que está desfalleciente. No son las ideas, las propuestas y los proyectos los que faltan. Sino que su credibilidad, su fuerza de persuasión depende de la relación de las fuerzas susceptibles de hacerlas llegar a un fin.

En el desorden de los tiempos históricos, las nuevas esperas comienzan pues a cristalizar alrededor de un presente limitado. La política de gestión se nutre de olvido. La memoria se acorta a medida que se exagera el ejercicio de la memo-

ria. *El alcance de la acción se acorta.* Se trata, no obstante, de vivir con lo que es, *no en la actitud* de la resignación o del arreglo, sino "al acecho de las ocasiones de actuar y de las posibilidades que se presenten", sobre el modo "de la iniciativa y de la preparación[31]". La "libertad de los audaces" en adelante debe "explicarse con el peligro" de un futuro resueltamente incierto.

La resistencia aparece como el síntoma de cierta temporalidad retractada. Expresa el rechazo categórico a resignarse a la infernal eternidad del presente. Se trata de "hacer justicia a la paciencia que exige un desear no resignado", para restablecer pacientemente una capacidad de "espera de la espera". Contra el aburrimiento y la pudrición de la espera estancada, una utopía crítica puede entonces reforzar la lenta impaciencia innecesaria. No se manifiesta ya como un atajo frente a las lentitudes decepcionantes de la historia, sino como "un ejercicio de la paciencia heroica[32]".

El punto de retorno dialéctico de la resistencia en contrataque es el de la crisis, que abre el horizonte estratégico y concreta los contenidos de la espera: el impulso que saca su energía en el rechazo de lo inaceptable y en el rechazo indignado de la injusticia, tiende entonces a la abolición efectiva del orden existente. En la medida en que mantiene una secreta complicidad con el acontecimiento por venir, la resistencia utópica opera una primera penetración en el orden del tiempo. Apertura y comienzo, "toda resistencia es excepcional". "Hace acontecimiento": "Abre una brecha en el ser y en su reproducción. Hace ver lo peor allí donde no se veía más que lo malo o lo indiferente. Al mismo tiempo, hace entrever lo mejor, es decir lo mejor allí donde lo peor parecía cercar la situación por todas partes. El temor identifica los peligros; la esperanza ofrece las oportunidades. Enlazar el temor a la esperanza es pronosticar las posibilidades donde estaban diagnosticadas las imposibilidades. Toda situación es un conglomerado de peligros y de oportunidades, una mezcla de imposibilidades y de posibilidades[33]".

31. Jan Patocka, *Ensayos heréticos*, Lagrasse, Verdier, 1999. Ed. española en Edicions 62, 1988.
32. Miguel Abensour, *L' Utopie de Thomas More à Walter Benjamin, op. cit.* p. 25.
33. *Ibíd.*, p. 33.

Sin resistencias relativas, la resistencia absoluta, abandonada a sí misma, correría el riesgo de caer en la postura estética o en la sublimación mística de la política, reducida a un acontecimiento milagroso sin historicidad. Los esfuerzos desesperados por escapar a la influencia estatal en lugar de enfrentarla, abolen, sin resolverla, la contradicción constitutiva de la acción política. Françoise Proust, por el contrario, la acepta para poder superarla. Es así que reencuentra el concepto político de lo mesiánico. Su discurso filosófico de la resistencia esboza entonces una respuesta al hundimiento de la anticipación utópica. Toma todo su sentido cuando la historia no es ya garantía de un fin anunciado. Lo "mesiánico" es el concepto político de este cambio total. Determinando las posibilidades efectivas de las que está plagado el presente, opone la contingencia de la razón estratégica a la necesidad de la razón histórica.

Este viraje decisivo explica sus reticencias hacia la utopía. Al igual que "la política prima a partir de entonces sobre la historia", el presente prima a partir de entonces sobre el futuro como categoría central de la temporalidad política. Cada instante está cargado de posibles susceptibles de hacer añicos el curso del tiempo, de desplazar las líneas de los conflictos y de las alianzas. El pasado ya no es abordado "como antes, de manera histórica", insiste Walter Benjamin, "sino de manera política, con categorías políticas". Tratar políticamente la historia es pensar pues en las coyunturas y en los puntos de intervención estratégica. "Arte del presente", la política tiene así como cualidad primera la "presencia de ánimo"[34].

Este "mesiánico aún sin mesianismo", del que habla Derrida, este mesiánico sin religión ni Mesías, constituye "una apertura al acontecimiento que viene". Portador de una promesa, armado de impaciencia y paciente a pesar de todo, anuncia, prefigura y prescribe.

"¡Aunque tarde, esperémosle!" Este arco tensado de la espera está más cerca de la tradición profética que de la utopía quimérica. Porque la profecía hebraica, pendiente de un tal vez, hace sonar la alarma de la catástrofe que tendrá lugar si las cosas continúan como van, pero que aún se está a tiempo de conjurar.

34. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle*, Paris, Le Cerf, 1989, p. 409. En su libro sobre Benjamin, *L' Historie..., op. cit.*, Françoise Proust definió a su vez la política como "el arte del presente y del contratiempo".

Ella invita a la acción. Maimónides lo comprendía de este modo: "Porque no hay tiempo para la llegada del Mesías de la cual se pudiera hacer depender sus acciones, diciendo de él: está cerca o está lejos [...] Los maestros, de memoria bendita, nos disuaden de calcular el fin de los tiempos [...]. En realidad los maestros, de memoria bendita, han dicho: Que se quiebre el aliento de aquellos que calculan el fin de los tiempos[35]". La espera mesiánica no es especulativa sino resistente y preventiva. Mantiene un optimismo de la acción incompatible con los acomodamientos y los malos compromisos del presente.

Las pruebas del siglo que terminó obligan a deshacer la anticipación condicional de las certezas de un fin anunciado. La profecía estratégica reviste la forma condicional del *oulaï* que recuerda a la vez la contingencia del acontecimiento y la incertidumbre de lo que puede ocurrir.

Entre los antiguos profetas, la memoria del exilio es la rumia de un proyecto tanto como la celebración de valores, esperanza inquieta más que nostalgia de un confort perdido. Llama a la unidad contra la dispersión del olvido. El imperativo de rememoración y de remembranza no retorna hacia un origen mítico. Da más bien acceso a una memoria del futuro. Anuncia las tareas a cumplir más que celebrar las proezas pasadas.

Si existe una espera estancada, una corrupción de la espera, existe también una disponibilidad "abierta sobre lo inesperado". Esta tensión de la resistencia, que nosotros llamamos mesiánica, se opone a la razón utópica. De esta manera la revolución no es, según Benjamin, la locomotora del progreso, sino la parada de la catástrofe de la que surgen lateralmente los posibles.

35. Maimónides, *Epístolas*, Paris, Gallimard, col. "Tel", 1993. Ed. española en Ríopiedras Ediciones, 1988.



3

La paciencia del marrano

El topo es de conjuras discretas. Ningún trueno
en su agujero. Se afana en silencio al amparo de las miradas.
Disimula sin negarse.
Circula entre dos mundos, entre tierra y cielo,
entre luz y sombra, sin duplicidad alguna.
Fiel a su trabajo de zapa y a su tarea de topo.
Fidelidad y perseverancia discreta son virtudes del topo.

Mesianismo y utopía son dos manifestaciones frecuentemente confundidas del espíritu de resistencia. Mientras la razón mesiánica busca el advenimiento de los posibles, el sueño utópico busca escapar al orden plúmbeo de las cosas.

El mesianismo... ¿a qué precio? "¡Gran pregunta!" exclama Gershom Scholem. El mensaje mesiánico obedece según él a una "peligrosa y destructiva" dialéctica. La inminencia de la redención esperada desencadena un poderoso movimiento emocional. De ahí "la profundidad del despertar mesiánico": después de una larga marcha subterránea, después de una tensión retenida en la espera, lo que sale de pronto a la superficie provoca un choque brutal y explota como una borrachera de libertad[36].

Como la utopía, el mesianismo tiene su historia y sus metamorfosis. La aparición en 1666 de Sabbataï Tsevi, el Mesías místico de Gaza, marcaría así un viraje de la fe mesiánica, su desplazamiento de la inminencia y de la redención esperada a la misión paradójica atribuida al propio Mesías. Este mesianismo militante enlaza con la antigua profecía. El ferviente despertar que sacudió al judaísmo en el siglo XVII responde así a la amenaza de una catástrofe que hay que conjurar urgentemente.

Esta temática del despertar es central en Walter Benjamin. El despertar se impone en él como la imagen dialéctica del desengaño y de la desilusión de los que habla Marx en el *Manifiesto Comunista*, porque "no nos podemos liberar

36. Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique*, Lagrasse, Verdier, 1983. *Los Orígenes de la Cábala*, Paris, Aubier, 1966, ed. española en Ed. Paidós, y *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

de una época más que por un gesto que tenga la estructura del despertar". Existe en efecto un saber aún no consciente del antaño, cuyo avance se entronca con el asombro matinal del narrador proustiano que abre los ojos en una habitación que no le es familiar: "Al igual que Proust comienza la historia de su vida por el despertar, cada representación de la historia debe comenzar por el despertar y ni siquiera debiera tratar de otra cosa". En Proust, toda la obra se lleva "al más alto punto dialéctico de la vida, que es el despertar". Él comienza por "una representación del espacio alrededor de aquél que se despierta". La experiencia del despertar es "la revolución copernicana, dialéctica, de la rememoración", el "paradigma del recordar[37]".

Contemporáneo del tópico freudiano del aquí y del inconsciente, como del "sueño despierto" surrealista, la temática del despertar está ya presente en Gustav Landauer, cuando habla de los "pueblos recién despertados", de una especie de "despertar primitivo" y del "deseo de renovación", que viene después de una gran lasitud histórica[38]. En la revolución "el mundo de lo posible es llevado como un fanal cuya flama resplandece mas allá de los tiempos", como en esos sueños en que el durmiente se siente liberado de la gravedad terrestre. La utopía no aparece entonces ya como el sueño sin lugar de una ciudad ideal, sino como el nombre político de un camino y de una excavación. La historia está medida por una alternancia de topías y de utopías. La revolución no es ya el punto crítico del acontecimiento que hace de punto de unión, sino un proceso de transición y de maduración, "el camino que toman prestado el caos y la revuelta" para ir de un punto de estabilidad relativa a otro: "Nosotros llamamos revolución al espacio de tiempo durante el cual la vieja topía deja de estar sólidamente establecida, y la nueva no lo está aun[39]". Cada topía está obligada a conservar los elementos victoriosos de la que le precedió.

"Viejo topo", la revolución es pues "un principio surgido de épocas lejanas" que no cesa "de progresar allende de vastos períodos". ¡Decididamente bien cavado! A pesar de sus eclipses y de sus intermitencias, ella permanece sin embargo tributaria de las ilusiones del progreso. No obstante, Landauer presenta bien la amenaza recurrente del Termidor, "porque la nueva topía que aparece para salvar la utopía significa de hecho su pérdida". A menos de tener en cuenta la inaccesible permanencia del acontecimiento, la revolución no podría durar: "Tal vez ella no quiera ninguna otra cosa que una manera de ponernos en marcha".

Esta partida matinal es similar al despertar benjaminiano. Para Benjamin, no existe un solo instante que no lleve en sí su "oportunidad revolucionaria" y que no esté disponible para la acción mesiánica. Cuando la historia universal, tal como es tradicionalmente comprendida, es el "asunto de los oscurantistas", su concepto auténtico es un "concepto mesiánico[40]". Benjamin cita al respecto la carta a Ruge en la cual Marx se asigna como meta "despertar al mundo de la pesadilla que se cierne sobre él". La insurrección de junio de 1848 aparece entonces como el gran despertar histórico del proletariado. Contra el eterno retorno de la pesadilla que atormenta las noches de Blanqui, encerrado después del aplastamiento de la Comuna, el pensamiento dialéctico se presenta a partir de entonces como "el órgano del despertar histórico".

La irrupción mesiánica concluye un paciente trabajo de resistencia, en la que los marranos, en su ambivalencia de mutantes, son la expresión simbólica. Porque nunca se sale indemne de la propia resistencia.

La pesadilla de la que Tsevi y su profeta Nathan buscan despertarse, fue la masacre de la cual fue víctima el judaísmo polaco en 1648: un desastre mayor, un trueno, del cual se hizo eco la explosión mesiánica que se propagó en algunos años a las comunidades de Europa hasta las Antillas. La catástrofe relanza entonces la pregunta lancinante: ¿cómo explicar el desastre repetido de los vasos hechos añicos después del cual todo es deficiencia e imperfección? Para ciertos cabalistas, no se trata de un accidente, sino de un acontecimiento en el que el hombre es puesto a prueba en su libertad de selección. Las masacres significarían el inicio de la era mesiánica y los ensueños melancólicos de Tsevi serían el signo anunciador.

El mesianismo es un fervor de la espera. Para Benjamin, el jugador "pasa el tiempo", en el sentido en que lo evacúa. Por el contrario, el ocioso se carga de

37. Walter Benjamin, *Paris, capitale..., op. cit.*, pp. 192 y 481.
38. Gustav Landauer, *La Revolución*, Paris, Lebovici, 1974. Ed. española en Tusquets Eds., 1977
39. *Ibíd.*

40 .Walter Benjamin, *Paris, capitale..., op. cit.*

tiempo como una batería eléctrica. El que espera y sabe esperar, como un centinela del quién-vive, como un cazador al acecho, éste captura el tiempo para hacer lo contrario del olvido y del tedio. De este tedio adormecido, que anuncia en ocasiones la sorpresa del acontecimiento, en la morosidad romántica de Lamartine en 1838 como en el artículo que fue célebre de Pierre Vians-sonPonté en *Le Monde* en febrero de 1968.

Para el que verdaderamente sabe esperar, para el que sabe de la actividad intensa de la espera, ésta es "el reverso duplicado del tedio". De esta manera "el sueño espera secretamente el despertar". El mesianismo se afirma como la espera de las catástrofes históricas que los profetas exhortan conjurar, según la profunda dialéctica del desastre y de la esperanza. A diferencia del pesimismo apocalíptico, que se alimenta del castigo, estimula un optimismo de la voluntad, orientado no por las promesas engañosas del destino, sino por lo que aún puede surgir furtivamente de las ruinas de la historia.

Ávida de una nueva era, la espera mesiánica esboza de esta manera un proyecto político aún desprovisto de sus medios prácticos, que se deja llevar a soñar con una conquista sin batalla. Preludio pacífico de la guerra mesiánica propiamente dicha, la aspiración revolucionaria secreta permanece entonces inextricablemente mezclada con una concepción tradicional de la vida judía. Como dijo Renan, el entusiasmo como el amor no conocen situación sin salida: "Se juegan lo imposible y enfrentan con violencia toda realidad antes que abdicar de la esperanza[41]".

De ahí la "lenta impaciencia" mesiánica: "Aunque tarde, esperémosle." ¡Pero cómo tarda! Y no obstante, vendrá. No antes, previene Maimónides, de que Isaías haya vertido todas sus lágrimas. La espera deviene entonces la sorda actividad, la energía subterránea, la red secreta de una vida en prórroga, de una existencia aún no redimida, en instancia de rescate. Es una espera activa, toda de resistencia y de rechazo.

Según Scholem, el sabataísmo se propagó, como una llama popular nacida del rechazo a someterse al veredicto de la historia inmediata, de una tensión en

41. Ernest Renan, *Historia del pueblo de Israel*, Paris, Laffont, col. "Bouquins", 1984. Ed. española en Ed. Orbis, 1985.

aumento, hasta los límites de la ruptura, entre una verdad interior y la realidad exterior, entre lo posible entrevisto y la implacable necesidad. De relato en relato, los hechos históricos se cristalizan en leyenda impregnada de espontaneidad popular. Sin continuidad lógica con el presente doloroso, la era mesiánica no es aún concebida como el desenlace de un proceso histórico efectivo, sino como la redención que nace de la historia y de sus tormentos[42].

"Que no te venga a la mente que el día del Mesías se abolirá el orden normal del mundo", está escrito en la Torah. ¿Mesianismo milenarista? ¿Mesianismo apocalíptico? A menos de que no se trate de una tensión interna entre dos polos magnéticos del mesianismo.

¿Qué es el Apocalipsis: creencia en un desenlace ineluctable, comprensión teleológica del mal, entrada en una nueva era por la puerta del saludo redentor o retorno a la indiferenciación caótica? Cuando el sacrificio ritual es cíclico, el Apocalipsis inauguraría una temporalidad dialéctica y revolucionaria[43]. Restablecería la contradicción y la indeterminación proscritas a partir de la fundación del mundo. Así concebido, es un discurso sobre el fin, más que su anuncio. "Un Apocalipsis sin Apocalipsis", según la fórmula de Jacques Derrida. Digamos: una estrategia profética, que llama y provoca la llegada incierta del Mesías.

Apocalipsis y milenarismos son las dos vertientes de la espera, en tiempos de crisis, del Tikkun obligado a reparar el mundo y a restablecer cada cosa en su lugar correspondiente. Restitución, redención o apocatástasis, el Tikkun de la Cábala libera las almas cautivas en las siniestras conchas de Kelipoth. Tanto si resulta de la llegada del Mesías, como por el contrario, si ésta es la condición. Esta ambigüedad es a imagen de las revoluciones modernas, a la vez acta y proceso, acontecimiento e historia, hegemonía previa y conmoción necesaria.

En la idea de Tikkun, todo puede ser salvado aún y nada, ni una sola alma, ni la más miserable de las criaturas será olvidada. El trapero jorobado de Benjamin, que amasa en la campana de su chimenea cosas venidas a menos, objetos inútiles liberados de su servidumbre mercantil, trabaja a su manera en el espíritu del Tikkun.

42. Ver Yosef Yerushalmi, *Zakhor*, Paris, La Découverte, 1984.
43. Malcolm Bull, *Seing Things Hidden*, Londres, Verso, 2000.

Para el cristianismo, la redención es un acontecimiento espiritual e invisible. Para el judaísmo, por el contrario, es un acontecimiento público que no podría pasar desapercibido. La redención, por el pecado y la apostasía, y el exilio son dos dimensiones esenciales de la Cábala de Isaac Louria. Inscrito en la duración histórica, la redención deviene así el sentido de la historia judía. Aparece a partir de entonces posible, al menos Nathan de Gaza lo pretende, acelerar la llegada y precipitar la fecha de la liberación final.

En ese mesianismo renovado y en su activismo profético, la catástrofe apocalíptica subsiste, pero retrocede ante el progreso de la redención. Se elabora así una dialéctica cabalista del progreso y de la catástrofe, de la que se encuentra la expresión secularizada en las *Tesis* de Walter Benjamin sobre el concepto de la historia. La redención como perfección consumada no llega entonces hasta el fin de los tiempos, hasta el último día pero inaccesible del Juicio. La era mesiánica es la de este alumbramiento doloroso —del cual se hace eco la revolución, "partera de la historia" según la fórmula de Marx.

Al filo de las metamorfosis del Mesías aparece un conflicto entre la pasión de la profecía colectiva y el esfuerzo de la razón, sostenido por Sasportas contra el fervor sabataísta. Prisionero, convertido al Islam, Sabbataï Tsevi, el Mesías apóstata, aparece incluso a sus fieles sedientos de esperanza como la figura atormentada del profeta desarmado. Se relaciona con los profetas clásicos que, a diferencia de Daniel el Apocalíptico, fueron primero reformadores sociales. Del fondo mismo de su derrota y de su humillación, el profeta vencido no predica ya nada, no promete ya nada, pero ayuda a madurar la historia.

Por un vuelco paradójico de las normas y de los valores, lejos de que la derrota consumada del Mesías místico signifique la ruina de su renombre, la creencia en la herejía se expande entonces en la renovación religiosa del profetismo como si se tratara de la ley de Moisés. Este mesianismo huele el azufre. La herejía es lo que se aparta de la tradición y la contraviene. Es lo que dudaba el sabio Sasportas, cuando denunciaba los conciliábulos clandestinos alrededor de las sinagogas, los rumores extravagantes, las instigaciones mutuas, los himnos cantados, en resumen, "el inicio de una herejía" y los signos indudables de una conspiración.

En la crisis del judaísmo medieval y de la identidad judía, bajo el choque de la modernización mercantil, misticismo y racionalismo aparecen como estrellas gemelas. En el mundo judío de Tsevi, de Da Costa, de Spinoza, hay transgresión en el aire. Toda transgresión no es ciertamente subversiva. Pero proclamar que "cuando todo sea santo, no habrá más límites ni prohibiciones" invita a trastornar las normas y las fronteras. Según Scholem, la actitud resueltamente militante de Nathan de Gaza no es solamente apocalíptica, sino propiamente revolucionaria. Llama a la rebelión abierta contra el modo de vida tradicional. Invita a las mujeres a la lectura y las incita a cambiar de estatus. Para Tsevi, el principio femenino se opone a las distribución consagrada a los roles sexuales y es el gran momento de liberar a las mujeres de la maldición de Eva: "Benditas sean porque he venido a hacerlas libres y felices como vuestros esposos." Más radicalmente aún: "Bendito sea el que permite lo prohibido." En esta apoteosis *queer,* en esta apología de la indiferenciación y de la mezcla de lo puro y de lo impuro, la nueva ley santifica la transgresión generalizada.

Visitado de nuevo por grandes espíritus visionarios, el mesianismo moderno aparece como un poderoso factor reformador y revolucionario. También puede —es su inscripción ambigua entre un ya más y un aún no— se evidencia regresivo, cuando el no llega a desprenderse de las viejas mitologías populares. Desde este punto de vista es ejemplo de la ambivalencia de la propia espera...

De esta transformación del mesianismo en el umbral de la modernidad capitalista queda la exigencia de un retorno y el anuncio de un "mesianismo político", al cual Benjamin da como meta la interrupción de la catástrofe y la invención de una nueva relación, ya que se trata a partir de ese momento de abordar "de manera política, con categorías políticas". De estas metamorfosis mesiánicas emerge una temporalidad política específica, donde el presente ya no está determinado por el pasado, ni orientado hacia un fin preestablecido. En sus bifurcaciones estratégicas se deciden, en cada momento, la vida y la muerte de los posibles.

Incluso redefinido, a la manera de Miguel Abensour, como una "complicación de la política"o como la "vía oblicua" que corrige la efectividad profética, este "mesianismo político" no puede ser alistado bajo la bandera de la utopía. La diferencia evidente entre el despertar utópico en Tomás Moro y su reverso

catastrófico en Benjamin, no permite llevar el mesianismo del segundo a la matriz utópica del primero[44].

El acontecimiento mesiánico hace un corte en las venas oscuras del tiempo. Surge como un mensajero. ¿Portador de qué buena noticia? Sin la impaciencia mesiánica y sin la voluntad inflexible de "hacer venir al Mesías antes de su tiempo", el futuro no sería ya el futuro, sino solamente un "pasado estirado", algo, dice Franz Rosenzweig, que "se arrastra interminablemente sobre la larga ruta estratégica del tiempo[45]". Por el contrario, para la razón meiánica, el "aún no" de la redención provocada responde al "ya más" de la creación agotada. Porque, en la dialéctica de los tiempos, la redención es tan antigua como la Creación.

Contra un pasado neutralizado, que absuelve y perpetúa la injusticia, Benjamín comparte la revuelta de Rosenzweig. En los tiempos mesiánicos, a diferencia de los tiempos modernos homogéneos y vacíos, "un sí cubre a otro sí, un tal vez se esconde bajo otro tal vez" y este "revoltijo orgiástico de lo posible" invita a descifrar sus profecías. Sometido a la prueba del futuro, el profeta mesiánico no es ni brujo ni mago. Él sigue las huellas del presente que empuja el indicador de sus "tal vez" en las encrucijadas del porvenir. La realidad del futuro se nos escapa siempre: el futuro cumplido no cesa así de negarse y de contradecirse. Es por eso que sólo puede ser probado en la espera.

En esta perspectiva temporal, el mesianismo toma los aires de una anti-utopía. Bloch y Benjamin conjugan ambos las promesas de liberación futura con la redención del pasado oprimido. Ambos comparten la misma desconfianza hacia los vencedores y la misma deuda hacia los vencidos. Todo pasado que merezca ser relatado, escribe Bloch a propósito de Thomas Münzer, está ahí "para asignarnos una tarea". "Nos esperan" se impacienta, haciéndose eco, Benjamin: las fuerzas del combate emancipador "no se alimentan del ideal de los nietos liberados, sino a imagen de los ancestros esclavizados".

44. Miguel Abensour, *L'Utopie de..., op. cit.* Ver también Michael Löwy, *Rédemption et Utopie, op. cit.*, Arno Münster, *Ernst Bloch, Messianisme et Utopie*, Paris, PUF, 1989; Henri Maler, *Congédier l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1994 y *Convoiter l'impossible, op. cit.*; Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990 y *La Discordance des temps*, La Passion, 1995.

45. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Le Seuil, 1982.

Para Bloch, la utopía es el punto de inscripción de una moral en el horizonte práctico de una política, un "presentimiento constitutivo" o un "conocimiento del fin", la anticipación dialéctica de una posibilidad efectiva. En ella palpita lo que "impulsa y sueña en lo oscuro de lo vivido", ese hacia lo cual "nosotros nos encaminamos en lo más profundo de nosotros mismos" y eso hacia lo cual "nosotros nos precipitamos renovadamente". Entre *El espíritu de la utopía* y *El principio esperanza*, transcurrieron treinta años terribles, de magulladuras y de desilusiones... en la prueba de ese tránsito, la utopía deviene lo contrario de una confianza beata en las promesas del futuro: un aprendizaje difícil de la esperanza; una atención constante, "preocupada del mundo", al "pre-aparecer" y al "aún no"; una tensión mantenida en el sentido de lo real y el de lo posible. "Un pensamiento orientado hacia la transformación del mundo", que se mueve hacia la línea del frente, porque "el único lugar donde el optimismo militante puede desenvolverse es el que abre la categoría de Frente".

Cuando la Revolución Francesa arruinó la utopía teológica del reino de Dios sobre la tierra, en beneficio de la ejecución práctica del derecho natural, el advenimiento del capital y del cálculo egoísta pudieron reanimar durante un tiempo el espíritu utópico de la experimentación social. Rompiendo con un "empirismo exageradamente pegado a las cosas", como con el utopismo que las sobrevuela, Marx quiso dar a lo que la utopía tuvo de mejor un "suelo sobre el cual posarse". Eliminando igualmente "el acaloramiento de la primera vez del sueño hacia el futuro que el prosaísmo y su olor a humedad enmohecieron", inauguró "la unidad de la esperanza y del conocimiento del proceso real". Entonces solamente la ilusión de un destino implacable podía en fin desvanecerse y la utopía remanida de *El principio esperanza* convertirse en una línea de resistencia al nuevo orden burocrático y una respuesta a la "subalimentación de la imaginación socialista".

En Benjamin, la utopía se borra en beneficio de la irrupción mesiánica. Sería tentador no ver en este Mesías, surgiendo por la puerta estrecha del acontecimiento, mas que una utopía invertida, una utopía negativa para tiempos de crisis y de desesperanza. Blanqui y Sorel, que frecuentan ambos el pensamiento de Benjamin, repudiaron la utopía, el primero oponiéndole la conspiración en el

presente; el segundo, el mito que sostiene la voluntad liberadora. Para Benjamin, el futuro utópico no aclara más el pasado desde su luz retrospectiva. El presente de la acción, lo inalcanzable "ahora", deviene el momento propicio donde se juega permanentemente, ya que cada presente está cargado de una "débil fuerza mesiánica" y de un débil poder redentor.

Cuando Bloch explora el potencial emancipador del soñar despierto, Benjamin quiere despertar al mundo de sus pesadillas fetichistas, liberándolo de los sortilegios de la mercancía. Este mesianismo secularizado invierte el sentido de las esperas. Las nociones de espera, de despertar, de acontecimiento, de rememoración, de ahora, de bifurcación se responden en él en una nueva representación de la historia: la de una razón mesiánica, que combina las determinaciones al desenlace imprevisible, que conjuga lo necesario y lo posible, la historicidad y el acontecimiento, y que agarra al vuelo la oportunidad de una coyuntura. Enlazando con la tradición profética, esta razón estratégica ya no es religiosa, sino resueltamente profana, es decir, política. Es una suerte de las relaciones de fuerzas y del contratiempo, de la oportunidad y de las mediaciones.

Ya no hay más utopía profética sino profecía utópica. La época mesiánica es la de la lucha política para salvar la tradición que amenaza el conformismo. Ya no se trata de descifrar el futuro a la manera de los adivinos, sino de alertar a la manera de los profetas contra la catástrofe que amenaza a los adoradores del vellocino de oro. El profeta es un impedidor del dormitar en paz, un promotor del despertar y de disturbios, porque él no tiene "un solo instante en que no tenga con él su oportunidad revolucionaria", aunque ella sea ínfima e infinitamente frágil[46].

46. Walter Benjamin, *Paris, capitale..., op. cit.*, p. 28. Zygmunt Bauman vuelve sobre esta función profética, más profunda que la predicción y más política que la adivinación. La profecía no es solamente una visión del futuro, sino la voluntad feroz de modificar su curso aquí y ahora: "La religión de los profetas, dice, no ofrece promesas cómodas que descargarían al individuo del peso de sus responsabilidades. Ella desmitifica más que descifra el misterio de la existencia. A diferencia de los sacerdotes, los profetas no procuran apenas el confort. Ellos señalan con el dedo al yo abandonado en medio de una escena de súbito desierta" (Zygmunt Bauman, *Towards a Critical Sociology*, Londres, Routledge, 1976).

La espera mesiánica en pues una guarda, la vigilia obstinada de una esperanza que no cesa. Tiene las emociones de la primera cita y los estremecimientos del descubrimiento. Es el exacto contrario del tedio, que es un sentimiento de vacuidad temporal, de inutilidad estéril de las repeticiones y del taciturno transcurrir del trabajo y de los días. Supedita la aptitud al proyecto. Gobierna las expectativas, las previsiones, los programas. Todo futuro es oscuro, sin duda, pero esta incertidumbre es constitutiva de una libertad que necesita condicionales y "participios futuros".

Como el amor, la revolución responde a la atracción de un futuro no realizado.

En los tiempos desordenados y desajustados de la transición mesiánica, un orden se hace añicos sin que otro haya tomado forma aún. Estos son los períodos propicios a los rumores y a los prodigios; a los charlatanes y a los mercaderes de ilusiones; a los espejismos inaccesibles y a las apariciones espectrales. La revolución es asunto de espectros y de Mesías. "Todo comienza por la aparición del espectro", recuerda Derrida; por el espectro que atormenta a Europa y que terminará por atormentar al mundo. Por el espectro de sonrisa ambigua, pesadilla inquietante y promesa de liberación. Nuestros tiempos de desorden y de desmesura se prestan a estas apariciones. Pero la ambivalencia del espectro es tal que nunca se sabe bien "si testimonia al regresar de un pasado vivo o de un vivo futuro". O de ambos. El comunismo se anuncia así a la vez como liberación de un pasado cautivo y como irreductible novedad. Como restauración y como revolución.

El gran tránsito del fervor apocalíptico al proyecto de emancipación social, del mesianismo místico al mesianismo político, expresa una metamorfosis de las expectativas populares. El cristianismo original, que socavó los cimientos del imperio, sacaba su energía del infortunio de los pueblos esclavizados. La crisis de la sociedad feudal nutrió las múltiples herejías de la Iglesia invisible, de los hermanos mendicantes, de las pastorales, de los flagelantes, y a otros profetas del espíritu libre. Se enraizaron en el imaginario del pequeño pueblo de bataneros y tejedores, de zapateros y herreros[47].

47. Ver Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983; Eugen Weber, *Apocalypses et Millénarisme*, Paris, Fayard, 1999; Ernst Bloch, *Thomas Münzer, op. cit.*; Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa, op. cit*; Eric Hobsbawm,

En virtud de las leyes del desarrollo desigual y combinado, semejante pasiones místicas pueden nacer aún en sociedades llegadas al umbral de la modernidad. A finales del siglo XIX, la descomposición del viejo régimen colonial y la crisis agraria produjeron en Brasil numerosos *beatos,* conselheiros, y otros portavoces de los rechazados del mundo. En la "guerra del fin del mundo" recogida en crónicas por Euclides da Cunha y novelada por Vargas Llosa, los treinta mil comuneros de Canudos hicieron frente a cuatro expediciones militares de la joven república positivista antes de ser aplastados. Ellos representan la resistencia de una población de campesinos sin tierra y de artesanos empobrecidos, de prostitutas y de bandidos sociales: "No son aún la revolución social, sino su prólogo. Son los elementos regeneradores de una sociedad en putrefacción. Preparan el advenimiento de una nueva época[48]".

Después de la irrupción termidoriana de la Revolución Mexicana, la inspiración mística de la rebelión popular contra el Estado moderno, conocida con el nombre de "cristiada" (1926-1929), mezclaba las tradiciones de las viejas utopías indias y de las herejías cristianas[49].

En el torbellino emocional suscitado por la prédica de Tsevi, el impulso mesiánico trascendía las diferentes capas sociales de las comunidades judías de Amsterdam o de Smyrna. Pero Sasportas, sabio moderno, lamentaba que "el populacho tenga ahí la primera fila". Las clases populares se mostraron particularmente entusiastas y fervientes y la gente común fue arrastrada masivamente... Después de la apostasía del Mesías, cuando la élite dotada tomó distancia enseguida, el pueblo humilde permaneció fiel a los vencidos en los que reconocía su propia suerte.

Ciertos investigadores subrayan el entusiasmo particular de los medios marranos hacia la prédica sabataista, como si el Mesías místico les ofreciera la ocasión de expiar su propia apostasía y su conversión voluntaria al cristianismo, aún antes de la conversión forzada por la Inquisición. El movimiento tocó de lleno a la comunidad sefardí de Amsterdam superviviente de las persecuciones. Se propagó entre los marranos londinenses, que continuaban "judaizando" bajo un cristianismo de fachada, o entre los de las antillas, a los cuales llegó la buena nueva. En Hamburgo, el antiguo marrano Gedeon Abudiente desarrollaba en su introducción a *El fin de los tiempos,* la analogía entre la primera liberación de Moisés y la última liberación anunciada por Tsevi. "De hecho, resume Scholem, cierto número de creyentes de primer plano eran antiguos marranos cuyas ideas pertenecían a los fondos heréticos del cristianismo".

El marranismo es un fenómeno fascinante. El propio término, originalmente peyorativo (aquellos que comen puerco se convierten en lo que comen) se convierte en signo distintivo de una especie de aristocracia secreta del espíritu. Entre dos épocas, entre dos religiones, entre dos culturas, entre particularidad comunitaria y universalidad humana, los marranos son mutantes doblemente heréticos: hacia el catolicismo impuesto, después hacia el judaísmo comunitario. Mas nada es evidente.

En Amsterdam, el judío marrano, liberado de la opresión inquisitorial, se convierte en un marrano laico. El medio marrano de Holanda fue de este modo el abono de un nuevo racionalismo ateo marcado por las excomuniones de Uriel da Costa y de Spinoza. Habiendo probado la universalidad cristiana, el marrano crítico ya no puede volver al particularismo cerrado del pueblo elegido: es condenado entonces a la soledad del exilio y del éxodo espiritual, a errar entre dos mundos, entre dos identidades inciertas, entre una pertenencia neurótica y una universalidad mutilada.

La conversión forzada había tenido lugar en dos tiempos, primero a inicios del siglo XV, más tarde después de la expulsión de España y la institución de la Inquisición. Los *conversos* fueron acusados a menudo de "judaizar" en secreto, subterráneamente, como los primeros cristianos que practicaban conspirativamente su nueva fe. El asunto parece más complicado. Si una primera generación encontró en la conversión la oportunidad de una promoción social, se forjó una minoría de cuello estirado en la dualidad intrínseca de la existencia cripto-judía, una duplicidad reacia a todo encerramiento comunitario. El marrano "se mantiene siempre al lado de sí mismo", desfasado, desplazado, en el doble abandono (forzado, después escogido) de la pertenencia comunitaria.

Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne, Paris, Fayard, 1967; Daniel Bensaïd, *Jeanne, de guerre lasse,* Paris, Gallimard, 1991.

48. Rui Faco, *Cangaceiros e Fanaticos,* Editora de Civilizaçao Brasileira, Rio de Janeiro, 1980. La Comuna de Canudos inspiró especialmente el gran relato de Euclides da Cunha, *Os Sertaos,* y la gran novela de Vargas Llosa, *La Guerra del fin del mundo.*

49. Jean Meyer, *Apocalypse et Révolution au Mexique,* Paris, Gallimard, col. "Archives", 1974; Alicia Barabas, *Utopías indias,* México, Grijalbo, 1989.

Esta ruptura suministró los intelectuales orgánicos de un judaísmo universalista no confesional; judíos sin judaísmo, "falsamente judíos" después de haber sido "falsamente cristianos", judíos sin sinagoga, como hubo, después de la Reforma, "cristianos sin iglesia[50]".

Judíos no Judíos —"Espinosianos", los llama Edgar Morin. A la vez fieles e infieles. Fieles a una historia e infieles a una religión.

Este clima de crisis y de disidencia estaba plagado de herejías. Se descubre entonces el extraño judaísmo caraíta que recusa todas las decisiones rabínicas a partir de la destrucción del Templo. La secta cripto-judía de los Dunmehs de Turquía cree "de perfecta fe, en la resurrección de los muertos que se levantarán del polvo de la tierra". En cuanto a Nathan de Gaza, él se muestra preocupado por la suerte de los Mesías precedentes, porque el Mesías, según él, debe salvar a los pecadores y a los vencidos de las generaciones anteriores. El propio Tsevi es atormentado por los espectros de Jesús y de Bar Kochba. El tema benjaminiano de la deuda mesiánica hacia los "ancestros esclavizados" puede inscribirse en esta relación con el pasado.

El momento en que surgió en el siglo XVII el Mesías místico, es una hora de transgresión y de blasfemia. La chispa de la prédica sabataista inflama estas esperas confusas. Llamarada fulminante, irresistible, tan pronto confrontada a la desconcertante apostasía del Mesías que traiciona su misión abrazando el Islam. Tsevi es, según los testigos, un maníaco-depresivo agudo, enfermo de inquietud, sujeto a accesos melancólicos. Aparece a menudo como una personalidad pasiva que tiene necesidad de iluminaciones místicas para pasar a la acción. En el momento de su apostasía, entra en una fase depresiva profunda. Pero el hecho asombroso, inaudito, el enigma de este movimiento mesiánico, es que no se apaga, como hubiera podido esperarse, con la decepción y la apostasía.

50. Ver Benzon Netanyahu, *Los marranos españoles*, Junta de Castilla y León, 1994; Yosef Kaplan, *Judíos nuevos en Amsterdam*, Barcelona, Gedisa, 1996; Gabriel Albiac, *La Sinagoga vacía. Estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza y otros heréticos*, Paris, Le Seuil, 1991. Sobre los marranos y la actualidad del marranismo, ver también el ensayo vivificante de Claude Corman, *Sur la piste des marranes De Sefarad à Seattle*, Bègles, Editions du Pasant, 2000. Sobre el desdoblamiento no sólo del marrano, sino del militante, ver Charles Plisnier, *Faux passeports*, Buchet-Chastel, 1996.

Cuando ellos hubieron renunciado a las metas anunciadas, históricas y políticas, de la predicación, los sabateanos obstinados impulsaron en la experiencia marrana la idea de que la verdadera fe debe permanecer siempre escondida: "Se considera que todo judío puede convertirse en marrano[51]". Dicho en otras palabras, aprende a vivir en el secreto.

De esta duplicidad forzada surgió la idea paradójica de la santidad mediante el pecado. Ella responde a la imposibilidad inmediata de una liberación necesaria. El marrano se presenta así como una figura esencial del presente, un espectro que retorna siempre, un topo tal vez, en su resistencia secreta a los poderes de la dominación. En los nuevos tiempos de trastornos, de pánicos de identidad y de pertenencia inciertas, nos vemos confrontados al espectro de un marrano imaginario.

"¿Y si, no sólo Spinoza, sino el propio Marx era un marrano, una suerte de inmigrado clandestino?" pregunta maliciosamente Jacques Derrida. "Los hijos de Marx estaban tan bien disfrazados, tan perfectamente encriptados, que ni ellos mismos podían imaginarse ya lo que eran; habían olvidado el hecho de que eran marranos, para reprimirlos, negarlos, rechazarlos mejor. Es muy conocido que eso le ocurre a veces a los "verdaderos" marranos, a aquellos que aunque realmente, actualmente, comúnmente, efectivamente y ontológicamente son marranos, ni ellos mismos lo saben. También se ha pretendido recientemente que la cuestión del marrano estaba cerrada para bien. Yo no lo creo ni por un segundo. Todavía hay muchachos —y muchachas— que, sabiéndolo o no, encarnan o metempsicosean los espectros de sus ancestros[52]".

Como el topo, el marrano es fiel y paciente. Impaciente también. Con lentitud, con tenacidad. Juega con el tiempo. Él dirá la última palabra.

51. Gershom Scholemn, *Sabbataï Tsevi, op. cit.*, p. 175.

52. Jacques Derrida, *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1999. (Michael Löwy me preguntó acerca de la relación que mantiene la topología con la espectrología de Jacques Derrida. Esta espinosa cuestión fue planeada por Shakespeare en persona, que asocia en el *Hamlet* la aparición del topo con la del espectro paterno).

II

ERUPCIONES Y AGUJEROS

Políticas del acontecimiento

Y después, de súbito, algo estalla en su cabeza, y todo, el restaurante, Martha, la mesa, el coñac, todo ello toma la forma y las dimensiones de una horrible realidad. Horrible solamente y precisamente debido a su realidad, a su realidad tan vívida que no se dejaba forzar: él estaba enamorado de Martha. Era un acontecimiento de un alcance ilimitado. Más inmenso que la propia vida.

DAVID GOODIS

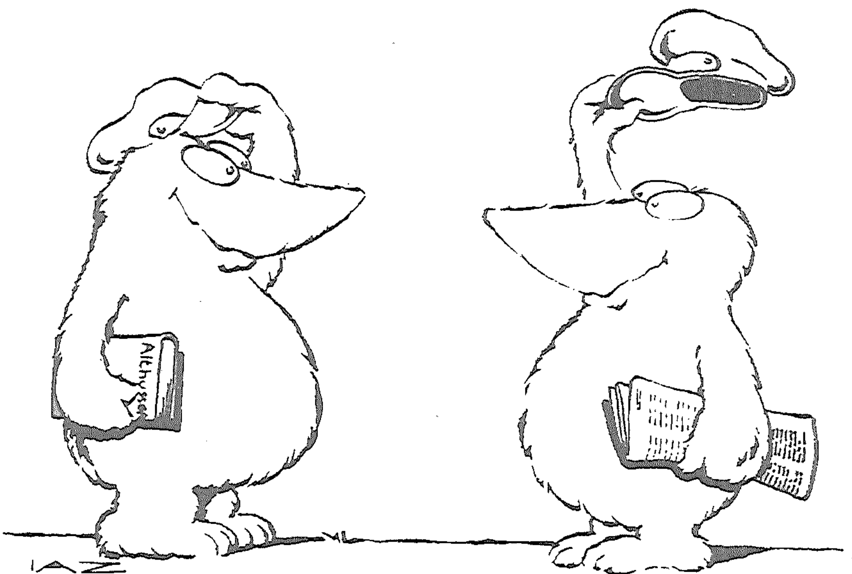
En la década de 1960, la historia parecía a punto de inmovilizarse para siempre en la eternidad estructural. Toda una generación fue seducida y fascinada por el bello equilibrio aparente de la lengua, de las relaciones de parentesco y las relaciones de producción. Inestable e incierta, la historia tenía mala fama. Estremecida por la onda de choque de 1968 y entristecida por la sofocación del crecimiento, la década de 1970 fue la de la subjetividad anhelante y de la liberación sin demora. La contrarreforma liberal de la década de 1980 y la resignación posmoderna a la perennidad del orden mercantil pusieron las críticas radicales a la defensiva.

El determinismo económico, que todavía ayer se reprochaba a los marxismos, cambió el panorama. La voz mediática de los mercados financieros afirmaba a partir de entonces que nada se podía contra las leyes de hierro de la economía ni contra la tiranía del curso de la Bolsa: el capital se convertía en el horizonte insuperable de todos los tiempos y el Dow Jones en el barómetro de la pesadilla liberal climatizada. Como para consolarse de esta impotencia consentida, el hombre, tragado ayer por el agujero negro de las estructuras, renacía bajo la forma narcisista de un individualismo sin individualidad. "Henos aquí condenados a vivir en el mundo en que vivimos", concluía melancólicamente François Furet en *El pasado de una ilusión.*

El verdadero pesimismo de la voluntad no está en la lucidez ante los desastres del siglo pasado y las amenazas del siglo por venir, sino en esta resignación ante la inmutabilidad de las cosas. No ceder a esta visión del infierno, resistir a esta nueva versión de "la eternidad a través de los astros" que atormentaba la soledad de Blanqui el encerrado, exige repensar el acontecimiento, cepillar a

contrapelo las beatitudes de la mundialización feliz, no sacrificar la danza de lo posible al estancamiento de lo real. Varios discursos teológico-políticos se dedican a ello: el del encuentro aleatorio del Althusser de los últimos tiempos, el del acontecimiento milagroso de Alain Badiou, el del mesianismo sin Mesías de Jacques Derrida, y hasta el del poder constituyente de Toni Negri.

Estos topos infiltrados detrás de las líneas enemigas plantean, cada cual a su manera, la cuestión de saber cómo articular resistencia obstinada y disponibilidad ante el acontecimiento, sin recaer en las metafísicas agotadas del gran sujeto histórico.



1

Louis Althusser y el misterio del encuentro

A diferencia del arquitecto que primero construyó
la casa en su cabeza, el topo no sigue un plan
preconcebido. Como la colmena de la abeja,
la topinera toma forma a medida que se construye.
Cavando su dédalo de galerías, de encrucijadas
y de bifurcaciones propicias a la sorpresa de un encuentro,
el topo descubre su vocación.

Patética en el plano personal como en el plano teórico, la trayectoria de Louis Althusser testimonia las turbulencias de una época. Sospechoso de haber cedido poco a la tiranía de las estructuras, aparece, en sus textos póstumos, como un pensador del "materialismo subterráneo del encuentro". Minador de fondo y zapador de talento, este Althusser de los últimos tiempos se rebela contra el cierre del futuro y la extinción de la esperanza.

En 1985, su muerte dio lugar a homenajes a menudo confusos. El Partido Comunista no podía olvidar los años de tensión que culminaron en ruptura, con *El 22 Congreso* y *Lo que ya no puede continuar en el Partido Comunista*[53]. En cuanto a los discípulos, una parte cayó en la renegación, otra evolucionó en direcciones divergentes y a menudo contrarias. Ya no existían, propiamente hablando, "althusserianos", como se decía otrora, con una pizca de suficiencia tribal hacia aquellos que "lo eran", y un dejo de agria burla hacia aquellos que "no lo eran".

¿Cómo entender hoy las reacciones extremas, favorables u hostiles, suscitadas por los textos de *La revolución teórica de Marx* o *Para leer "El Capital"* en el momento de su publicación, en 1965 y 1966? El testimonio de Jacques Derrida contribuye a recordar la atmósfera intelectual de la época, sus censuras y sus rechazos[54]. El peso del Partido Comunista y la personalidad de Althusser

53. Louis Althusser, *Le 22e Congrès du Parti Communiste français*, Paris, Maspero, 1977; *Lo que no puede continuar en el Partido Comunista*, Paris, Maspero, 1979; ed. española en Siglo XXI, 1980.

54. Jacques Derrida, "Friendship and Politics" ["Amistad y Política"] en *Althusserian Legacy*, Londres, Verso, 1989.

hubieran actuado como pantalla, en la década de 1960, entre él y el comunismo: no miembro del partido, "yo estaba paralizado —dice— porque no quería que las interrogantes fueran explotadas" por un discurso anticomunista. A este temor, característico de una época, de ser llevado a "bailar al son que tocan", a este temor, a menudo explotado para imponer silencio y conminar al disidente en potencia a "escoger su campo", se añadía un efecto de intimidación teórica: "Yo estaba paralizado ante algo que se parecía a una especie de teoricismo con T mayúscula".

Doble parálisis pues, política e intelectual.

Derrida la reivindica hoy como un gesto político que tenía sentido por defecto: "Por error o con razón, por convicción política, pero probablemente también por intimidación, me abstuve siempre de criticar al marxismo de frente [...]. Había tanta guerra, tantas maniobras de intimidación, tanta lucha por la hegemonía" que el espectro de la traición asediaba instituciones y controversias. En ese clima un poco terrorista, "yo me sentía intimidado, no me sentía cómodo [...]. Yo era anti-estalinista. Tenía ya una imagen del Partido Comunista y de la Unión Soviética incompatible con la izquierda democrática a la cual siempre he querido permanecer fiel. Pero no quería expresar objeciones políticas que hubieran podido ser confundidas con alguna reticencia conservadora".

Esta deducción gira alrededor de la figura paternal de Louis Althusser y de la influencia hegemónica del Partido sobre el santuario intelectual de la calle Ulm. Fenómeno difícil de imaginar hoy, era difícil no unirse al Partido, recuerda Derrida. Después de la intervención soviética en Hungría, algunos, y no los menos, lo abandonaron, pero "Althusser no lo hizo y yo pienso que probablemente nunca hubiera podido hacerlo[55]". Si hay algo que él probablemente nunca hubiera podido hacer, era abandonar el Partido. Si era sospechoso de herejía por parte del aparato, el discurso althusseriano aún tenía autoridad en los círculos partidarios de la inteligencia marxista o marxistizante. Hasta 1968, "yo percibía este discurso no como condenado al ostracismo, sino como hegemónico en el seno del Partido" testimonia aún Derrida.

Las reticencias silenciosas del autor de *Espectros de Marx* se referían entonces a la noción de "corte epistemológico", de la cual se pretendía hacer frontera

55. *Ibid.*, p. 199.

entre un Marx ideólogo pre-marxista y un Marx científico, finalmente convertido en él mismo. Esta tesis de los dos Marx no le convenció nunca, dice. El concepto de ciencia no era en su opinión la última palabra que permitía escapar a la heterogeneidad de Marx y a la polisemia de su pensamiento. A pesar de su refinamiento, el discurso de Althusser y de sus discípulos se le manifestaba como un "nuevo cientificismo" o un "nuevo positivismo". Preguntas tan decisivas como "¿qué es un objeto?" se encontraban despiadadamente censuradas.

Entre las reservas acerca del pensamiento althusseriano que lo hubieran mantenido apartado de un compromiso comunista, Derrida destaca también que muchas preguntas le parecían escamoteadas, "especialmente las concernientes a la historicidad de la historia o al concepto de historia": "Yo encontraba que Althusser sustraía demasiado rápidamente algunas cosas a la historia, por ejemplo, afirmando que la ideología no tiene historia. Yo no comprendía el renunciar a la historia. La destrucción del concepto metafísico de historia no significa para mí que no haya historia"[56]. Él afirma por el contrario que el concepto y la palabra ideología —y consecuentemente la división entre ciencia e ideología— tienen una historia.

Es lamentable que la parálisis y la intimidación hayan reducido estas reservas al silencio. Su expresión pública por un filósofo cuyo prestigio iba en aumento, hubieran podido modificar en esa época los términos de un debate un poco oscuro. Mientras que las resistencias que mantenían a Derrida alejado del Partido no eran puramente discursivas o teóricas: "Ellas eran también políticas." En este sentido ironiza treinta años más tarde, "yo me siento más marxista que ellos". No sin razón, si la debacle del Partido le pareció, como afirma, previsible desde la década de 1960: "Personalmente, yo veía ya al Partido sometido a una lógica suicida." Y "la paradoja del althusserianismo es que él pretendía al mismo tiempo transformar al Partido y fortalecerlo". Desde este punto de vista, el fenómeno althusseriano es un producto teórico singular, "muy francés", cuyo inspirador se revela más suicida aún que su Partido. De manera que ambos fueron los "grandes perdedores del 68[57]".

56. *Ibid.*, p. 193.
57. *Ibid.*, p. 120.

Al esforzarse por darle al marxismo sus cartas de cientificidad y vertiendo vinagre en el corte epistemológico, Althusser creía liberar a la teoría de la tutela puntillosa del Partido. Libraba de este modo a los intelectuales marxistizantes del tiempo, aún cercano, de la guerra fría, el de los "filósofos armados", "filósofos sin obras, pero haciendo política de toda obra[58]". Aparte de las peripecias de la crisis abierta del estalinismo, la "práctica teórica" se convertía "ella misma en su propio criterio". Ella "contenía en sí los protocolos definidos de validación de la calidad de su producto, es decir criterios de la cientificidad de los productos de la práctica científica". Para los estudiantes comunistas en conflicto con la figura tutelar del Partido, esta emancipación de la teoría parecía dar la señal de una libertad de pensamiento recuperada.

Al mismo tiempo Althusser pareció conferir al marxismo una nueva dignidad científica. Había terminado el tiempo de los intelectuales mercenarios y pedigüeños, confinados a las cátedras de la nueva Universidad, pero indeseables en la Universidad oficial. A partir de la introducción a *La revolución teórica de Marx*, Althusser expresaba esta larga frustración del intelectual comunista de entonces: "No había salida para un filósofo. Si hablaba o escribía filosofía en honor del Partido, estaba condenado a los comentarios y a los cambios mediocres al estilo interno de las *Citas Célebres*. No teníamos audiencia frente a nuestros iguales." Pasando de la lucha con el arma blanca ideológica a la serenidad majestuosa de las leyes científicas, el marxismo militante esperaba ganar al fin este precioso reconocimiento de la dignidad académica.

Para una generación en ciernes, empujada por el boom universitario y confusamente preocupada por la compatibilidad entre el compromiso político y la carrera, eso fue una ganga. Sirvientes de una ciencia todopoderosa, puesto que "verdadera", estos intelectuales eximidos de culpa frente al "partido de la clase obrera", se convertían ellos mismos en productores, ya que era necesario a partir de entonces "concebir el conocimiento como producción" y no como visión. Ellos podrían pues disfrutar a la vez sin complejos de la potencia práctica de esta ciencia y de la buena conciencia de esta causa.

58. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Maspero, 1965, p. 12. Ed. española en Siglo XXI, 1970.

El gesto althusseriano pareció pues liberador. Pero esta libertad tenía un precio. ¿Una teoría emancipada de la política? Hasta el punto de recogerse a puerta cerrada en su propia "práctica teórica" y tomar distancia con la práctica práctica. ¿En efecto, qué relación había entre la pretensión revolucionaria de este *aggiornamento* teórico y la política efectiva del Partido en 1968? En esta paz armada entre teórica y práctica, la política quedaba confiada al puño autoritario del Partido y de su aparato burocrático como dirección.

Soñando con un marxismo por fin elevado a las dignidades académicas por el reconocimiento de sus iguales, Althusser abría las ventanas y aireaba las células estudiantiles ensombrecidas por los humos enfriados del "diamat" ortodoxo. Invitaba al diálogo con el psicoanálisis, con la lingüística saussuriana o con la antropología estructural. Alentaba una curiosidad pluridisciplinaria entusiasta. Al mismo tiempo, la pareja maldita del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, celebrada por el *Manual popular de sociología marxista*[59] de Bujarin (criticado duramente por Gramsci en sus cuadernos de la prisión) y santificado por Stalin en persona en un folleto inmortal[60]) continuaba legitimando en nombre de la ciencia un pasado más que dudoso que se tornaba cada vez peor.

¿Una ciencia de la historia de una parte, una "ciencia de la distinción de la verdad y del error" (una meta-lógica y una meta-ciencia de la otra)? En cuanto a la política, la última palabra quedaba a cargo de la sensatez del Partido y sus bonzos.

La desculpabilización de los intelectuales tuvo como contrapartida el texto de enero de 1964 sobre los problemas estudiantiles[61], que constituía una intervención directa en la crisis de la Unión de Estudiantes Comunistas. Al releerlo, este artículo aún provoca escalofríos: "Toda discusión entre comunistas es siempre una discusión científica: es sobre esta base científica que descansa la concepción marxista-leninista de la crítica y de la autocrítica; el derecho a la crítica y el deber de la autocrítica tienen un solo y único principio: el reconocimiento real de la ciencia marxista-leninista y de sus consecuencias". La distinción entre división técnica y división social del trabajo justificaba, más allá de la relación pedagógica, un cierto orden universal y mandarín. Era necesario

59. Nicolás Bujarin, *Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris, EDI, 1967.
60. Joseph Stalin, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.
61. Louis Althusser, "Problèmes étudiants" en *La Nouvelle Critique*, enero de 1964.

señalar, en los contenidos de la enseñanza, "la línea divisoria permanente entre la división técnica y la división social del trabajo", "línea de división de clase más constante y más profunda" entre "ciencia verdadera" e "ideología pura". ¡Esta aproximación podía conducir tanto a la sumisión penitente a los veredictos de la "ciencia verdadera" como a las rebeliones puramente ideológicas contra la "falsa ciencia" burguesa!

"El marxismo que aprendimos en la escuela althusseriana —escribía Jacques Rancière ya en 1975—, era una filosofía del orden, cuyos principios nos separaban del movimiento de revuelta que sacudía al orden burgués [...] En 1964, Althusser había encontrado, para justificar el orden universitario, el concepto "marxista" de "división técnica del trabajo". De esta manera, toda la jerarquía en la fábrica, la separación del trabajo manual e intelectual y la autoridad de los profesores se encontraban "teóricamente" asegurados [...]. Marx bien podía equivocarse y Althusser tener razón en corregirlo. Sólo que no podía hacerlo sin enfrentarse con él abiertamente. Pero la historia le enseñó que más valía dejar a Marx tranquilo; al quererlo tocar no se sabe nunca lo que se puede desencadenar. De ahí su huida hacia adelante: más vale hablar de Gramsci que de Marx, de Lukács que de Gramsci, de Garaudy que de Lukács y de John Lewis que de Garaudy: huida hacia adelante, siempre más lejos; más lejos de la pregunta: ¿dónde estamos con respecto a Marx? Es decir, en última instancia: ¿dónde estamos con respecto a la revolución?[62]"

En 1980, Althusser se entregó al silencio.

Armado del escalpelo temible de la ciencia, había creído poder desembarazarse de la historia. Y la historia se había rebelado. "El universo de mi pensamiento había sido abolido", confesaba patéticamente. Paradójicamente, su gesto teórico inaugural se carga hoy de nuevos significados póstumos. Ya no podemos leer *El Capital* como lo leía él. Los siniestros desenlaces del siglo pasado exigen otra mirada. Pero releer *El Capital*, con y contra Althusser, continúa siendo el punto de tránsito obligado de nuestras revueltas lógicas.

Los textos anteriores a su "autocrítica" de 1972-1974 hicieron del "althusserianismo" una escuela de pensamiento, pero también una referencia política,

62. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, col. "Idées", 1974.

positiva o negativa, para la generación intelectual de la posguerra, sublevada contra el viejo mundo[63]. La política de Althusser envejeció más que su obra teórica, pero el problema del vínculo entre ambas está por dilucidar aún.

El pensamiento político de Althusser viene a tropezar, como un insecto cautivo, con el cristal del estalinismo. Para él, no se trata de una formidable contrarrevolución burocrática, con todo el peso de sus purgas y sus campos, sino de la consecuencia lamentable de una "desviación teórica". En su *Respuesta a John Lewis*, en el balance del materialismo dialéctico, lo positivo (globalmente) vence a lo negativo: "Stalin no puede, por razones evidentes e importantes, ser reducido a la desviación que vinculamos a su nombre [...]. Él tuvo otros méritos ante la historia. Comprendió que era necesario renunciar al milagro inminente de la revolución mundial y por lo tanto emprender la construcción del socialismo en un solo país y se responsabilizó con todas las consecuencias: defenderlo a toda costa como la base y la retaguardia de todo socialismo en el mundo, y construir, sobre la base del imperialismo, una fortaleza inexpugnable y, con este fin, dotarla prioritariamente de una industria pesada de la cual salieron los tanques de Stalingrado que sirvieron al heroísmo del pueblo soviético en una lucha a muerte por liberar al mundo del nazismo. Nuestra historia también pasa por ahí. Y a través de las caricaturas y aún de las tragedias de esta historia, aprendieron millones de comunistas, aún cuando Stalin los enseñaba como dogmas, que existían los principios del leninismo[64]".

¿Que los tanques hayan aplastado también Praga y Budapest, que hubiera existido el pacto germano-soviético, los sótanos de la Lubianka y los campos de Kolyma, no era todo ello más que un puñado de arena rechinando apenas bajo la bota de los principios curtidos por el dogma? Althusser atacaba —tardíamente— la "desviación estalinista" para salvaguardar mejor las "conquistas", al precio de una depuración teórica de la historia y de sus deplorables excesos. Para él la única "crítica de izquierda" de esta desviación era todavía "la crítica silenciosa pero consumada en acto por la Revolución China". Es cierto que la Revolución

63. Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, Paris, Hachette, 1974. Ed. española en Ed. Laia, 1975.

64. *Réponse a John Lewis*, Paris, Maspero, 1973. ¡Este texto es posterior a la autocrítica de 1972!

China venció en 1949 contra la voluntad y las consignas de Stalin. ¡Pero en 1973, después de la revolución cultural y de sus millones de muertos, cómo ver aún en China una patria de recambio para el socialismo y en Mao un Stalin enmendado!

Tomando sus precauciones, Althusser avanzaba la justificación de esta ceguera perseverante. Las "desviaciones teóricas" que condujeron a los grandes fracasos históricos proletarios él las llama: economicismo, empirismo, dogmatismo, etc. "En el fondo, estas desviaciones son filosóficas, y fueron denunciadas preventivamente como tales por los grandes dirigentes obreros, Engels y Lenin en primer lugar. Estamos entonces muy cerca de comprender por qué vencieron a quienes las denunciaban: ¿es qué, de cierta manera, no eran inevitables en función del retraso necesario de la filosofía marxista? ¡Feliz filosofía, que se permite posar su mirada crepuscular sobre un campo de ruinas, después de haber dejado a la pobre política, a la miserable práctica profana, chapotear toda la jornada en la sangre y el lodo de las batallas!

Una época, por cierto, nunca es inmediatamente transparente para sus contemporáneos. Pero el pájaro de Minerva tiene la excusa filosófica fácil. No obstante, existen suficientes disidencias y oposiciones liquidadas para afirmar que la historia que se ha hecho no era —no es nunca— la única posible. Stalin no era su demiurgo obligado y mucho menos el "filósofo extraordinariamente perspicaz" del cual Althusser celebraba el incomparable mérito de haber osado eliminar la negación de la negación de las "leyes de la dialéctica[65]". Es cierto que Stalin prefirió a menudo la negación a secas, sin vuelta y sin frase.

En 1978, *Lo que no puede continuar en el Partido Comunista* llegó un poco tarde. Dos años antes, Althusser saludaba aún su 22 Congreso como "un acontecimiento decisivo, un viraje capital en la historia del Partido Comunista y del movimiento obrero francés".

Lo que no podía continuar ya había durado demasiado. ¡Demasiado tarde! Una vez más la lechuza abría desmesuradamente los ojos en el crepúsculo. Diez años antes de que cayera el muro de Berlín y de que la Unión Soviética se desintegrara, Althusser se venía abajo con su "universo abolido" esperando hasta el final un milagro gorbachiano.

65. *Id.* "La querelle de l'humanisme" (1967), en *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock, 1997, t. II, p. 453.

Tironeado entre la sumisión a la jerarquía burocrática y una sorda herejía atemperada por una prudencia clerical, había contribuido no obstante a poner en marcha un mecanismo infernal. De una parte, había trabajado por retener en el seno del Partido a las ovejas fugitivas; por otra parte, había favorecido un auténtico izquierdismo maoísta. "La doble verdad althusseriana, después de mayo de 1968, se encuentra fragmentada en dos polos: el izquierdismo especulativo de los aparatos ideológicos omnipotentes y el jdanovismo especulativo de la lucha de clases en la teoría que examina cada palabra para confirmar su clase [...]. He aquí a dónde conducían los rodeos de esta ortodoxia paradójica: era necesaria la mediación de la filosofía para acercar Mao a Marchais[66]".

Antes del 68, Althusser creyó poder adoptar la opción política de un apoliticismo táctico. Después del 68 su verdad se encontró descuartizada entre el izquierdismo de los (micro-)aparatos maoístas y el jdanovismo de la lucha de clases en la teoría. Su *Respuesta a John Lewis* de 1973 apareció entonces como "la anexión a la ortodoxia comunista de las tesis que eran patrimonio del izquierdismo[67]". De un cierto izquierdismo, que por lo menos pronto vomitaría su estalinismo mal digerido, para pasar sin transición ni impedimenta, pero con armas, del cuello Mao al Club Rotario, posteriormente a las nuevas filosofías antitotalitarias, a las cruzadas neo-liberales y a los recalentamientos de una mística recocida.

En vistas de este triste balance, uno se sorprende al leer, de la pluma de Sylvain Lazarus, que Althusser fue el primero en "abrir la pensabilidad de la política". De hecho, el triunfo de Althusser ante la élite normalista se debió en gran medida al hecho de que le permitía ganar en todos los escenarios. Al emanciparse de la sofocante tutela del Partido en nombre de la competencia en marxismo, los aspirantes a maestros del pensamiento, futuros oseznos sabios de la socialdemocracia, se proclamaban expertos científicos de la lucha de clases, convencidos de que el magisterio del saber bien merecía algún poder. De esta manera se casaron, sobre la doble escena de la Academia y del Partido, el prestigio de la teoría y la miseria de la política.

66. Jaques Rancière. *La Leçon de Althusser, op. cit.*
67. *Ibid.*, p. 183.

La problemática que hizo, a finales de la década de 1960, la fortuna del althusseranismo gira en torno a tres cuestiones: el corte epistemológico, la crítica del historicismo y el anti-humanismo teórico.

Althusser tomaba de Bachelard, para aplicar a Marx, el concepto de "corte epistemológico", separando una ciencia de lo ideológico pre-científico. Al filo de las autocríticas y de las rectificaciones, no volvió nunca sobre esta tesis. El corte no es, persiste, una intervención o una ilusión: "Yo no cederé sobre este punto[68]." "Yo hice de ello, dice aún, la categoría central de mis primeros ensayos [...]. Esta expresión selló contra mí el pacto de una verdadera unión sagrada: de aquellos que, burgueses, se aferran a la continuidad de la historia que ellos dominan [...], a aquellos que, comunistas, temen perder sus aliados políticos por algunos conceptos científicos fuera de lugar, hasta aquellos que, anarquizantes, cometieron el crimen de haber introducido conceptos burgueses (ciencia y corte)[69]".

Para él, la herida del corte no podía cerrarse. Ella legitimaba una partición con escalpelo, no entre verdad y error, conocimiento e ignorancia, sino entre ciencia e ideología: "Este corte, finalmente y a pesar de todas mis precauciones, finalmente lo he concebido y definido en los términos racionalistas de la ciencia y de la no-ciencia.". Cuando uno recuerda el uso que se hizo de la lucha entre una ciencia proletaria y una ciencia burguesa enviada al infierno de las ideologías, se entrevé el dudoso argumento que la razón burocrática podía sacar de este racionalismo despiadado.

Althusser orientaba de este modo las lecturas de Marx hacia la búsqueda del corte imposible de encontrar. Comenzaba por subrayar la importancia de la ruptura teórica frente a la herencia especulativa: "Yo cometí la imprudencia de llamar corte o ruptura al momento en que surge en la conciencia de Marx y de Engels la necesidad de poner en duda radicalmente los principios teóricos recibidos en su formación universitaria, de cambiar de terreno[70]." Ese momento estalla según él después de los *Manuscritos de 1844*. Incluso él determina una fe-

68. Louis Althusser, *Elementos de autocrítica, op. cit.*, p. 18
69. *Ibíd*, p. 32.
70. *Id.* "Marx dentro de sus límites", en *Écrits philosophiques...*, op. cit, t. I, p. 381. Ed. española Ed. Akal, 2004.

cha: 1845. Al año siguiente, *La Ideología Alemana* clama el fin de la filosofía y el retorno a las *cosas mismas*. Pero esto nos es más que "el comienzo de un acontecimiento de una muy larga duración que, en un sentido, no tiene final[71]".

Marx creía haberlo logrado. Pero sólo comenzaba. De ahí la noción revisada y corregida de un "Corte como proceso", o de un Corte continuado, que se esfuerza por salvar el concepto: "Toda ciencia no es más que un Corte continuado, escandido de cortes ulteriores, interiores."

Se trata de pensar la dialéctica de la continuidad y de la discontinuidad, este juego entre el Corte mayúsculo y los cortes minúsculos parece inútilmente enredado. En política se espera constantemente que uno piense en conjunto, en su unidad contradictoria, la ruptura y la continuidad, el acontecimiento y la historia, el acto y el proceso. Si Althusser se obstina en aferrarse al corte, a pesar de las acrobacias cronológicas que le impone, es porque llena una función crucial en su dispositivo conceptual. No obstante, tiene por precio comprometer la lectura de Marx en los *impasses*. Que su pensamiento, como todo pensamiento en formación, siempre en investigación, conoce virajes y da saltos, eso es obvio. Que resulta útil señalar y subrayar estas inflexiones, es evidente. Con la condición de seguir también los hilos mezclados de las continuidades y de las discontinuidades. A falta de lo cual el corte, siempre imperfecto e incierto, se encuentra sin cesar empujado hasta los últimos límites de la obra.

Más allá de lo que había podido pretender Althusser con una perseverancia rayana en la mala fe, los conceptos de alienación y de negación de la negación sobrevivieron al corte de 1845 para reaparecer en los *Grundrisse* y en *El Capital*. Enredado en esta disputa, antes que dar marcha atrás, rozó el ridículo reenviando el corte fundacional del marxismo "científico" hasta las notas pre-póstumas de 1880 sobre Wagner. ¡Ya era hora! Por poco, apenas algunos meses, este sagrado Marx nos dejaba abandonándonos en las tinieblas de la ideología!

El rejuego de este ensañamiento está claro. Se trata de purificar la obra de Marx de la ideología burguesa y de conjurar los múltiples demonios (humanismo, historicismo, evolucionismo) que la asedian. Pero la ideología tiene siempre una salida para todo. De este modo, su reemplazo subrepticio (es Aragon quien esta, con toda razón, en la mira) de la noción de cultura, conduciría di-

71. *Id.*, "La querelle de l'humanisme", art. cit., p. 488.

rectamente a un ecumenismo elitista donde la lucha de clases ya no tendría espacio. Esta delimitación sin compromiso se adosa no obstante a la hipóstasis fetichista de la razón científica y técnica. De esta manera "es en el saber que es enseñado en la Universidad por donde pasa la línea de partición permanente de la división técnica y social del trabajo, la línea de partición más constante y profunda. ¿Es el saber distribuido una verdadera ciencia? Cuando su distribución corresponde verdaderamente a una necesidad técnica. ¿Es el saber distribuido una ideología pura? Cuando su función pedagógica está al servicio de una ideología y por lo tanto de una política de clase, aún cuando las formas de la enseñanza sean muy modernas[72]".

La pedagogía tiene desde entonces por función "transmitir un conocimiento determinado a sujetos que no lo poseen", y la relación pedagógica traduce "la desigualdad entre un saber y un no-saber", de manera que "la famosa relación maestros-alumnos, profesores-estudiantes es la expresión técnica de esta relación pedagógica fundamental". La autoridad bajo todas sus formas, tanto la del maestro como la del secretario general, se encuentra legitimada así en nombre de un saber absoluto, al cual se oponen no los saberes parciales, sino la ignorancia absoluta del no saber. El "servir al pueblo" populista del maoísmo y su culto demagógico de las masas aparecen entonces como la figura invertida y la expiación intelectual de ese discurso de magisterio.

La exclusión recíproca del saber y del no-saber se parece al lenguaje: se escucha, pero no se enuncia. Hay que subrayar que el inconsciente "es la afirmación de que el conocimiento de la ideología es inmanente en la ideología", no obstante, Althusser se hace eco de ello. En la famosa banda de Moebius, la imbricación topológica de las superficies imagina estos rasgos. Es también el por qué "la oposición entre ciencia e ideología está siempre fundada en una retrospección o recurrencia. Es la existencia de la ciencia misma la que instaura en la historia las teorías de este corte a partir del cual es posible declarar ideológica su prehistoria[73]".

Estas dificultades no resueltas testimonian una contradicción terca. A pesar del ideal científico y la tentación positivista, unas veces reivindicados,

72. *Id.*, "Problémes étudiants", art. cit.

73. *Id.*, "Sur Feuerbach" (1967). En *Écrits philosophiques...*, *op. cit.*, t. II p. 225 y p. 487.

otras rechazados, que lo atormentan, Althusser permanece bajo la presión de las cuestiones planteadas por la crítica marxiana de la economía política y por la teoría freudiana del inconsciente. Según la epistemología poperiana, estos son los dos casos que ejemplifican las "no-ciencias" frisando con la charlatanería. Una cosa es denunciar la psicología clásica (Politzer lo hizo con brío en los años 1920) como el lugar "de las peores confusiones y perversiones ideológicas de nuestro tiempo". Otra cosa es oponerle positivamente la verdadera ciencia, que sería el sicoanálisis. "Formalmente, lo que Freud nos da tiene la estructura de una ciencia"; pero para franquear ese "paso emocionante de la aún no-ciencia a la ciencia", se requerirían, de acuerdo a la singularidad de su objeto, otras nociones de racionalidad y de causalidad.

Althusser se percata de ello. Él no deja de buscar en Spinoza una alternativa a la causalidad mecánica y a su eficacia transitiva, sin caer sin embargo en el concepto leibniziano de causalidad expresiva o en la causalidad teleológica hegeliana. De ahí su propuesta de una "causalidad metonímica" y de una "contradicción sobredeterminada". Estos ensayos testimonian una preocupación legítima de evitar la versión apologética de la dialéctica hegeliana en vigor en el discurso auto-justificativo del Partido. En *El porvenir es largo*, Althusser "reconoce de buen grado" haber suprimido de Marx "todo lo que pareciera no solamente incompatible con los principios materialistas, sino también lo que subsistiera en él de ideología, ante todo las categorías apologéticas de la dialéctica, es decir, la propia dialéctica, que me parecía no servir, en sus famosas 'leyes', más que de apología (justificación) después del hecho consumado del desenvolvimiento aleatorio de la historia para las decisiones de la dirección del Partido[74]". Cualquiera que haya sufrido esta escolástica estalinista, en la que la dialéctica, excepto para romper ladrillos, era buena para cualquier cosa, puede comprender muy bien esta preocupación.

Antes que profundizar en este debate minado, que levantó otras liebres subversivas en el seno del movimiento comunista, Althusser tergiversa, buscando en la biología y en el psicoanálisis otros modos de racionalidad. Freud, insiste, se comparó siempre no a un matemático o a un lógico como Lacan, sino a un

74. *Id. El porvenir es largo*, Paris, Stock, 1992, p. 214. Ed. española en Ed. Destino, 1992.

sabio de las ciencias naturales; ¡y él tenía "razón en un ciento por ciento"! Sin embargo a condición de no entender por ciencias naturales, las ciencias físicas o exactas, sino las ciencias de lo viviente. Para Marx, en efecto, la lógica del capital no es una lógica mecánica, sino una lógica orgánica. El capital en sí mismo es un vampiro ahíto de trabajo muerto.

En la medida en que el ideal científico ya no es exclusivo de la física clásica, sino un conocimiento de la historia y de la política, se puede admitir, con Sylvain Lazarus, que Althusser resiste al cientificismo que lo amenaza: sus contradicciones manifiestan la necesidad, ya expresada por Marx, de hacer ciencia de otra manera. De esta manera trataba de evitar la fusión estalinista de la ciencia y de la ideología por una "doble separación": "del pensamiento y del partido"; y "en el propio pensamiento, de la ciencia y de la ideología"[75]. Este esfuerzo tropieza con una doble dificultad: por una parte la lógica narrativa propia de sus objetivos (la historia o el inconsciente); por otra parte, la paradoja en virtud de la cual existe aún historia después del "corte".

¡En suma, la verdad hace historias!

De ahí la hábil solución consistente en declarar que, si una ciencia "no se detiene nunca", "toda ciencia comienza". Más que una solución, esta respuesta es el índice de una dificultad de la que Althusser está muy consciente. Él admite lo que hay de inaudito en querer aliar en una sola y única fórmula los términos "ciencia" y "revolucionaria". Sin embargo, añade, los proletarios tienen necesidad de conocimientos objetivos verificados y verificables, "en resumen, científicos[76]". Las ciencias físicas y matemáticas son universalizables en la medida en que trascienden las determinaciones de clase, pero sus condiciones de producción y de aplicación permanecen determinadas por las relaciones sociales.

La contradicción es real, pero no antagónica. Tiene por consecuencia, escribe Etienne Balibar en su prefacio de 1996, la indecisión, patente en *La revolución teórica de Marx* entre la aplicación al marxismo de un modelo de cientifismo existente y la reestructuración radical del concepto de ciencia. Conscientes

75. Sylvain Lazarus, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, p. 10.

76. Louis Althusser, *Elementos de autocrítica, op. cit.*, p. 27.

de esta tentación cientificista, éramos menos sensibles a la idea de verdad no empírica inherente a la referencia espinosista que sostiene el pensamiento de Althusser. En la "ciencia clásica, la experiencia crucial hace la función de juez encargado de garantizar la validez de la verdad. Spinoza habla por el contrario de lo verdadero" que "se indica a sí mismo", porque "es en el proceso de su producción que los conocimientos se comprueban".

Es el por qué "el reconocimiento del error es la recurrencia de lo verdadero"[77]. Es también el por qué en *Lenin y la filosofía*, Althusser retoma por su cuenta la polémica de *Materialismo y empirocriticismo* contra el doble escollo del relativismo escéptico y del dogmatismo cientifista. La distinción entre "verdades relativas" y "verdad absoluta" es vaga, pero es suficiente, dice Lenin, para "impedir a la ciencia convertirse en dogma en el peor sentido de la palabra" y "suficientemente precisa para trazar una línea de demarcación decisiva e imborrable" con relación al fideísmo, al agnosticismo, a la sofística, y "suficientemente determinada para permitir una lucha implacable contra todas las variantes de idealismo".

No es pues sin razón que Althusser se defiende de la acusación de positivismo que le fue dirigida. En su carta a Merab del 16 de enero de 1978, reconoce no obstante una inclinación real por la herencia copmtiana, que se imponía en la Universidad francesa: "Lo que yo hice hace quince años, fue fabricar una pequeña justificación bien francesa, conforme a un pequeño racionalismo surtido de algunas referencias (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, y tras ellos un poco de la tradición Spinoza-Hegel) de la pretensión del marxismo (el materialismo histórico) de presentarse como ciencia. Yo creía en eso a medias, como toda buena intención, pero esta mitad de desconfianza era necesaria a la otra mitad para escribir[78]". No obstante, en un texto de 1966 sobre la coyuntura filosófica él señalaba todavía a Auguste Compte como "el único gran filósofo francés del siglo XIX", quien habría "salvado el honor de la filosofía francesa" de "la espantosa reacción espiritualista". Declaró entonces la guerra a esta filiación espiritualista en la que se inscriben Bergson, Péguy, Merleau-Ponty. Parecía haber llegado finalmente el momento de rehabilitar a las víctimas: Saint-

77. *Ibid*, p. 75 y p. 47.

78. *Id.* "Lettre à Merab", en *Écrits philosophiques..., op. cit.*, t. I, p. 527.

Simon, Fourier, Compte, Cournot, Durkheim. Esta delimitación maniqueísta entre espiritualismo y materialismo daba lugar a alianzas muy extrañas y a promiscuidades comprometedoras. Se puede percibir como un remordimiento reconocido a medias el homenaje rendido a Merleau-Ponty en la confesión autobiográfica: a diferencia de Sartre "novelista filósofo", él fue "verdaderamente un gran filósofo", y hasta "el último en Francia antes de ese gigante que es Derrida[79]".

¡Althusser se obstinó pues durante mucho tiempo en ignorar el desprecio en el cual Marx tenía a "nuestro gran filósofo" Auguste Compte! En *Del lado de la filosofía,* apenas un año después de la profesión de fe comptiana antes citada, denunciaba no obstante al positivismo como el "representante actual del empirismo". En tanto que "compromiso entre el empirismo dominante y el formalismo dominado" ¡descubría en él entonces a "nuestro adversario número uno"!

Hasta sus últimos escritos, Althusser se defendió enérgicamente de la amalgama con el estructuralismo de los años 1960 de la cual había sido objeto: "Desde el principio, nosotros habíamos insistido en la diferencia estructural entre combinatorio (abstracto) y combinación (concreto), lo que constituía el centro del problema. Nadie se percató de esta diferencia. Se me acusó en todas partes del mundo de estructuralismo, de justificar la inmovilidad de las estructuras en el orden establecido, y la imposibilidad de la práctica revolucionaria, cuando yo había más que esbozado a propósito de Lenin, una teoría de la coyuntura[80]". Althusser en efecto no dejó de preguntarse sobre la tensión entra estructura y coyuntura. Consultado por Gilles Deleuze sobre su texto "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", él respondió en una carta del 29 de febrero de 1968 que veía en el estructuralismo una ruptura saludable de las ciencias humanas con el historicismo y el empirismo, un aliado contra las nostalgias de un sujeto imaginario. Este estructuralismo permanecía no obstante en el terreno de la ideología: aquella, espontánea, de los sabios. En una nota de trabajo de 1966, él aspiraba ya a una "teoría del encuentro o conjunción". Refiriéndose en un paréntesis a Epicuro, al clinamen y a Cournot, el tenía en mente una teoría que fuera una "teoría general de la coyuntura". En su correspondencia, evocaba también

79. *Id., El porvenir es largo, op. cit.,* p. 170.
80. *Id., El porvenir es largo, op. cit.,* p. 170.

"una lógica del surgimiento" o "una lógica de la irrupción", y veía en Georges Sorel el esbozo de una "lógica de la contingencia[81]".

"Qué importa —protesta Althusser en la autobiografía— se nos decretara como estructuralistas." Simplificación polémica sin duda. Él reconoce por otra parte en su autocrítica de 1972 que la noción de "causalidad estructural" flirteaba torpemente con el estructuralismo ambiental. Pero no todo era vano en este esfuerzo por pensar la eficacia específica de la causa ausente o del todo sobre la parte. A condición de distinguir combinación y combinatorio. Étienne Balibar no se equivoca pues al destacar que él entendía de este modo oponer la estructura articulada a la totalidad expresiva hegeliana, para pensar no en el sentido implacable de la historia, sino en "la necesidad de la contingencia en la historia[82]". Él no explica, sin embargo, por qué la preocupación anti-historicista y anti-humanista debía cruzar lógicamente la ideología dominante del momento y pactar con ella.

El proclamado deber de expulsar de la filosofía marxista "toda pacotilla humanista", fue, en 1967, un ruido en el Landerneau del marxismo ortodoxo, y causó algunos estragos. Hay no obstante una parte indiscutible de legitimidad, en la medida en que se trata de oponer lo que Althusser nombra el "a-humanismo" de Marx a las tentaciones de una antropología especulativa. *La Sagrada Familia* (1845) y *La ideología alemana* (1846) marcan en efecto una ruptura explícita con las filosofías clásicas de la historia. Para ser coherente, esta ruptura debía ir hasta el arreglo de cuentas con la herencia de la antropología especulativa. Hasta ahí, todo va bien.

Althusser trazaba así las grandes líneas de un programa filosófico: "alienación", "sujeto", "hombre" eran los tres conceptos "de los que habría que desembarazarse para dejar la vía abierta al único concepto positivo prisionero de este

81. La carta a Deleuze del 29 de febrero de 1968 se encuentra en los archivos del IMEC. El texto corregido de Deleuze está publicado en François Chatelet (dir.), *La philosophie au siècle XXe*, París, Marabout, t. IV. Ver al respecto Gregory Elliot, *Althusser: The Detour of theory,* así como la revista *Rethinking Marxism*, vol. 10 nº 3, *Reading Althusser*, 1998.
82. Étienne Balibar, prefacio a la reedición de *La revolución teórica de Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

dispositivo, el concepto de proceso (que, liberado del sujeto y del hombre, se convertiría entonces en un proceso sin sujeto)[83]. Él pretendía sin embargo resolver las cosas de manera quirúrgica, en conformidad con el corte epistemológico. La ruptura llevada a cabo en *La ideología alemana* ya no le parecía suficientemente clara. La cuchilla había caído. Nos arriesgábamos a ser enviscados, como el propio Marx, en un "hegelianismo difuso". Públicamente condenado por la crítica burlona, el Hombre con mayúscula permanecía emboscado "en los corredores de la teoría" y pesaba todavía con todo su peso sobre el individuo historizado[84].

¡Karl, otro esfuerzo más para convertirte en Marx!

Althusser emprendió el descenso del curso de la obra en búsqueda del corte perfecto, sin borrones ni retorno. En vez de producir una crítica cerrada de los conceptos antropológicos y de su mutación al margen de los nuevos dispositivos conceptuales elaborados en la larga génesis de *El Capital*, él pretendía liquidarlos pura y simplemente. Sin otra forma de proceso, estaríamos tentados a decir[85]. Alegando que las categorías constitutivas del humanismo teórico desaparecen de la crítica de la economía política, con algunas persistencias, residuales y despreciables. La recurrencia del concepto de alienación en las *Grundrisse* y en *El Capital* (donde se encuentra ligado al fetichismo y a la reificación) es no obstante significativo[86]. Un cambio de problemática permite pasar de un concepto antropológico a un concepto crítico. Los conceptos de sujeto y de hombre son igualmente reelaborados en el sentido de un humanismo histórico distinto del humanismo antropológico. Por no captar esta transformación decisiva, el "antihumanismo teórico" reivindicado con orgullo corría el riesgo de

83. Louis Althusser, "La querelle de l'humanisme", art. cit. p. 468.

84. *Ibíd.*, p. 481.

85. Ver Roman Rosdolsky, *La Genèse du Capital chez Marx*, Paris, La Découverte, 1976.

86. A partir de 1968, Ernest Mandel, que había leído no solamente *El Capital* (y no sólo el tomo I), sino también los *Grundrisse* y a Rodolsky, fustigaba esas enormidades en *La Formation de la pensée économique de Marx* (Paris, Maspero, 1968). Lucien Sève recuerda la mala fe con la cual Althusser sostuvo la desaparición de los conceptos de alienación o de negación de la negación de las obras de madurez de Marx (en "Althusser et la dialéctique", *Althusser philosophe*, Paris, PUF, col. "Actuel Marx", 1997).

reducirse a un antihumanismo desafortunadamente muy práctico, compatible tanto con la fría razón burocrática estalinista como con los arranques tardíos de fundamentalismo maoísta.

A pesar de esta inquietante unilateralidad, la crítica del humanismo antropológico abría perspectivas fecundas a la crítica de las filosofías especulativas de la historia que continuaron asediando al "marxismo" mucho más allá de Marx. En la introducción a *Para leer "El Capital"*, Althusser definió la obligación de "renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, lo que pudiéramos llamar, en palabras que chocan con el sistema de categorías clásicas y exige el remplazo de estas propias categorías, la necesidad de su contingencia[87]". Este programa es coherente con el rechazo de la totalidad expresiva hegeliana, en beneficio de la "totalidad articulada como dominante", abierta al juego de las mediaciones y a la diferencia de las temporalidades. Porque lo que mancilla irremediablemente la concepción hegeliana de la historia como proceso dialéctico "es su concepción teleológica de la dialéctica inscrita en las propias estructuras [...], teleológica porque, desde sus orígenes, persigue una meta".

La conceptualización profana de la historia esbozada desde *La Sagrada Familia* implica por el contrario renunciar a esta finalidad preestablecida. Ella exige un concepto de historia que ya no sea empírico, "es decir, histórico en el sentido vulgar". Se trata desde entonces de liberar la teoría de la historia de todo compromiso con la temporalidad empírica y con "la concepción ideológica del tiempo que la sostiene". Porque es allí, en "el fondo del historicismo contemporáneo" que "quisiera hacernos confundir el objeto del conocimiento con el objeto real". La historia no es lo que pasa en la historia y su teoría queda por hacer, para superar la vacuidad de fórmulas tales como: "La necesidad abre camino a través de la contingencia."

Este programa teórico es convincente. Después de haber arreglado sus cuentas con la vieja conciencia filosófica, Marx se desinteresó en efecto del concepto de historia para consagrarse a la crítica de la economía política, en la que se inventa el alfabeto de una "nueva escritura de la historia". Pero la ausencia de

87. Louis Althusser, *Para leer "El Capital"*, Paris, Maspero, 1965, t. I, p. 55. Ed. española en Planeta-Agostini, 1985.

conceptualización sistemática explícita permite que entre por la ventana de la vulgarización una ideología histórica adulterada, con su Tribunal de siniestra memoria como sustituto del Juicio Final[88].

Althusser suministra preciosas indicaciones para una crítica de la razón histórica: "Tengo por religiosos en su fondo los conceptos de origen y de génesis, entendidos en el sentido riguroso constituido por la pareja de ambos[89]". Cuando toda génesis supone que el individuo desarrollado está programado desde "el origen de su proceso de gestación", se trata de exponer una dialéctica particular, que ya no sea la de una génesis sino la de un surgimiento, donde "algo nuevo se pone a funcionar de manera autónoma". En contradicción flagrante con las acusaciones de estructuralismo dogmático, esta crítica concede todo su lugar a la irrupción eventual, en psicoanálisis como en historia: "En el límite, el pensamiento de la génesis soporta muy bien la idea de las mutaciones o de las discontinuidades bajo la condición absoluta de que se puedan designar estas mutaciones y sus discontinuidades como las mutaciones y las discontinuidades en el desarrollo de un mismo individuo identificado previamente."

Contrariamente a la ideología genética comúnmente atribuida a Marx y contrariamente a la ilusión retrospectiva que toma "el orden del proceso de conocimiento por el orden del proceso real[90]", Althusser recuerda que "el modo de producción capitalista no fue engendrado por el modo de producción feudal como su propio hijo". "Surgió del encuentro y de la combinación de ciertos elementos muy precisos". De ahí la necesidad de elaborar una teoría no genética del surgimiento histórico [o del acontecimiento][91]". Se trata sobre todo de recusar la noción de origen, cuya connotación religiosa evoca la Creación. Las cuestiones del origen (del capitalismo como de la opresión de las mujeres) tomaron tal importancia porque el materialismo vulgar se obstinó en pensar la historia bajo la categoría de la génesis. Este concepto aparece como "uno de los mayores obstáculos epistemológicos". Causó "estragos" considerables en psicología como en historia.

88. Ver Daniel Bensaïd, *Qui est le Juge? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999.

89. Louis Althusser, *"Lettre a D..."* (1966)

90. *Ibid.*, p. 87.

91. *Id.*, "Sur Feuerbach", art. cit. p. 217.

El flirteo estructuralista se enfocó ante todo a conjurar torpemente esta obsesión de la génesis: "Se entiende que yo sacrifico la génesis a las estructuras; soy bueno para este sempiterno proceso. No respondería a eso[92]". Contrariamente a la ilusión evolucionista o genetista, "un modelo de producción no contiene en sí en potencia, en germen, el modo de producción que le va a suceder". El capitalismo es "el resultado de un proceso que no tiene la forma de una génesis". La génesis evoca el *genuit* del Antiguo Testamento. Ahora bien, sucesión no es filiación. Operando esta distinción crucial, no se pierde la historia, sino que "se pierde en ella ciertamente la génesis y es una gran pérdida[93]"

Esta crítica radical condena todo recurso al origen y al fin. En Hegel, por el contrario, el fin que abre su vía en la inmanencia sigue siendo una trascendencia enmascarada. Le falta la radicalidad de la *causa sui.*

El rechazo del genetismo teológico permite a Althusser esbozar una temporalidad histórica en ruptura con el tiempo concebido como "continuo, en el cual se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la idea[94]". Él esboza otra idea de la contemporaneidad y del presente histórico. En Hegel "todos los elementos del todo coexisten siempre en un mismo presente". Este presente constituye el horizonte absoluto de todo conocimiento. Excluye toda posibilidad de un conocimiento estratégico influyendo sobre los efectos futuros de los fenómenos presentes. Éste es el por qué para Althusser no hay "política hegeliana posible[95]".

Él no se conforma con registrar las interferencias y los cruces de temporalidad presentes en la historia. Él trata de construir el concepto de historia como el de un todo estructurado. Pero a partir de entonces ya no es posible "pensar en el mismo tiempo histórico el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo". A cada nivel corresponde "un tiempo propio [...] marcado de manera específica" y "la especificidad de esos tiempo y de esas historias es diferencial". Se puede entonces leer *El Capital* como un "entrelazamiento de

92. *Id.*, "La querelle de l'humanisme", art. cit., p. 517.

93. *Ibid.*, p. 519.

94. *Id.*, *Para leer "El Capital", op. cit.*, t. II, p. 39.

95. Lo que contesta, no sin razón, Bernard Bourgeois en "Althusser et Hegel", en *Althusser philosophe, op. cit.*

diferentes tiempos" y descifrar sus crisis como un efecto de su discondancia[96].

Cuando *La ideología alemana* mantenía la categoría de sujeto y permanecía tributaria del "historicismo del sujeto" (hay uno o varios sujetos de la historia), la crítica de una historia antropológica y filosófica terminaría en una conquista conceptual decisiva. Es el único punto en el cual Althusser reconoce una deuda de Marx para con Hegel: él le debe "la categoría filosófica decisiva del proceso". Y "le debe más aun": el concepto de "proceso sin sujeto"[97].

Como la oposición del "surgimiento" al origen, la crítica de la representación clásica del sujeto soberano se inspira en el psicoanálisis: "La noción de sujeto me parece que depende cada vez más del único discurso ideológico de la que es constitutiva. Yo no creo que se pueda hablar del sujeto de la ciencia o del sujeto del inconsciente sin juego de palabras y sin implicar graves equívocos teóricos[98]". Ya no hay más sujeto de la ciencia sino individuos "haciendo" la historia en el sentido ideológico de la proposición. Althusser insiste sobre ello en su *Respuesta a John Lewis:* no son los hombres, sino las masas las que hacen la historia.

El sujeto, del cual se puede aún hablar, ya no es el sujeto de la historia, sino el sujeto en la historia. Además más vale renunciar al término y preferir las nociones de agente o de apoyo (*Träger*): menos cargadas de connotaciones psicológicas. Forjado en los textos de 1968 (*Sobre la relación de Marx con Hegel*) y de 1973 (*Lenin ante Hegel*) el concepto de "proceso sin sujeto ni fin" es coherente con una concepción profana de la historia, sin origen ni Juicio final. El "proceso", en revancha, tiene un "motor" y una dinámica no intencional, la de la lucha de clases.

La categoría de "proceso sin sujeto" deviene entonces central. Para Althusser, define simplemente el materialismo dialéctico. Rompe con una filosofía de la conciencia en beneficio de una filosofía del concepto, susceptible de "dar una doctrina de la ciencia": "La necesidad generatriz no es la de una actividad, sino de una dialéctica[99]".

96. Louis Althusser, *Para leer "El Capital", op. cit.*, t. II, p. 47.
97. *Id.*, "La querelle de l'humanisme", art. cit., p. 453 y p. 474.
98. *Id.*, "*Trois notes sur la théorie des discours*", p. 165.
99. *Id.*, *"Sur la logique et la théorie de la science".*

La pista es buena. Pero se hace corta. Sus *impasses* no dejan de tener relación con la imposibilidad de una política althusseriana, no menos evidente que la de una política hegeliana. Llevado por el vuelo de su polémica contra el historicismo y el humanismo, Althusser llega en efecto a la extraña máxima positivista según la cual "el conocimiento de la historia no es más histórico que el conocimiento de que el azúcar no es azucarado[100]". Si se trata de aplicar la célebre distinción espinosista entre el perro que ladra y su concepto de que no ladra, es una banalidad. Si se trata de aplicar al conocimiento de la historia el ideal de objetividad de las ciencias exactas, es una burrada: el conocimiento de la historia es completamente histórico aunque parezca imposible, como todas las "ciencias humanas". Esta reflexividad crítica, fundada en la unidad del sujeto y del objeto, le es incluso esencial.

No se está pues fácilmente en paz con la cuestión del sujeto. Althusser hace referencia aún sobre este punto al descubrimiento freudiano: "Freud nos descubrió en su momento que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado sobre el yo, la conciencia o la existencia, que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que no tiene centro más que el reconocimiento imaginario del yo, es decir, en la formación ideológica donde él se reconoce[101]." Si la noción de sujeto no resiste el análisis, "todo discurso produce un efecto de subjetividad". Tiene como correlato necesario "un sujeto que es uno de los efectos, sino el efecto mayor de su funcionamiento"[102]. Si el discurso no es el enunciado del sujeto soberano, sino el lugar de una subjetivización, ¿por qué no sería lo mismo para la historia? ¿Y por qué los individuos no estarían, en este "proceso", "interpelados a devenir sujetos", según la fórmula de Pierre-François Moreau[103]?

Es lo que sostiene Bernard Rousset, para quien el abandono de una concepción antropológica del sujeto soberano, maestro de su razón y autor de su his-

100. *Id.* "Maquiavelo y nosotros" (1972-1986), *op. cit.*, t. II, p. 55. Ed. española en Ed. Akal, 2004.
101. *Id.*, "Freud y Lacan", en *Posiciones*, Paris, Éditions Sociales, 1982, p. 21-26. Ed. española en Anagrama, 1977.
102. *Id.*, "Trois notes...", *op. cit.*
103. Pierre-François Moreau "Althusser et Spinoza" en *Althusser philosophe, op. cit.*, p. 86.

toria, no implica, en buena inmanencia espinosista, el abandono de un devenir-sujeto, "el proceso sin sujeto siendo también emergencia de un sujeto que, para ser enteramente relativo, no es menos real[104]". Igualmente, el antihumanismo teórico no implica necesariamente renunciar al humanismo histórico en tanto que discurso para la acción. La humanidad y la universalidad ya no son entidades abstractas, sino devenires concretos a través de las luchas mediante las cuales todo se engendra[105].

La autocrítica de 1972 es considerada como un viraje en la obra de Althusser. No obstante, ella no constituye mas que un "corte" parcial, que no excluye una amplia parte de continuidad. Él mismo está muy consciente, habla con moderación de "elementos de autocrítica", y comienza por una orgullosa restricción: "Yo nunca negué mis ensayos: no hubo motivo para hacerlo." Admite solamente que esos ensayos estaban "afectados por una tendencia errónea", desde entonces reconocida y llamada: el "teoricismo". De tanto querer "defender el marxismo contra las amenazas reales de la ideología burguesa", de tanto querer exponer —pecado en resumidas cuentas perdonable— "su novedad revolucionaria", él se dejó llevar por "una interpretación racionalista del corte, oponiendo la verdad al error bajo la forma de la oposición especulativa de la ciencia y de la ideología en general". En este escenario "la lucha de clases estaba prácticamente ausente".

La *Respuesta a John Lewis* se esfuerza por remediarlo. Es a propósito de la relación entre ciencia y filosofía, concebidas como cortadas en la misma tela, que "el subproducto de [su] tendencia teoricista, el joven cachorro del estructuralismo, se nos escurrió entre las piernas[106]". En 1972, Althusser reconoció pues su "flirteo ambiguo con la terminología estructuralista": "Suponiendo que la ciencia marxista no era una ciencia como las otras, faltaría decir en qué, finalmente la tratamos como ciencia igual a las demás, recayendo de esta manera en los peligros del teoricismo. Pero nosotros no fuimos estructuralistas[107]".

No obstante, este "elemento" de autocrítica pasa enseguida a un segundo plano en beneficio de una confesión bajo la forma de un reconocimiento de deuda: "Nosotros fuimos culpables de una pasión mucho más fuerte y comprometedora, nosotros fuimos espinosistas", espinosistas heréticos ciertamente, pero "un espinosista herético es casi parte del espinosismo" y el propio espinosismo es "una de las más grandes lecciones de herejía de la historia". Lo que es perfectamente exacto.

Althusser retoma de Spinoza la cuestión del conocimiento en singular (de ahí el tema recurrente de la "coyuntura"), el cuestionamiento del sujeto humano como principio, la idea de la opacidad en sí-misma, de ahí el tema de la ideología). En el pasaje, tres veces modificado, de su autobiografía consagrado a Spinoza, hace el inventario de esta herencia: una "prodigiosa teoría de la ideología religiosa"; el conocimiento del primer género, que es el de la "ideología espontánea"; el conocimiento del tercer género, en tanto que conocimiento de un objeto singular y universal; una teoría del conocimiento donde aparece "un pensamiento sin sujeto", sin origen ni fin; en fin, el tema del cuerpo como "anticipación asombrosa de la libido freudiana". Spinoza aparece pues constantemente como el más sólido refuerzo de Marx contra las trascendencias hegelianas. ¡El aniquilamiento del ser-sujeto en la potencia productiva procesal de la naturaleza, es de Spinoza!

Este espinosismo tiene no obstante sus debilidades. Le faltará siempre, concede Althusser, lo que Hegel legó a Marx: la contradicción. Esta ausencia "obraba" en su propio pensamiento. Esta ausencia aclara y explica otra: "Lo que faltaba de esencial en mis primeros ensayos: la lucha de clases y sus efectos en la teoría." El pecado teórico venial se convierte entonces en pecado político capital. Althusser lo confiesa como para salvar mejor lo esencial, el famoso corte que entiende mantener, "pero desplazándolo".

La autobiografía aporta otra luz sobre esta autocrítica para los menos reticentes. Y su lote de nuevas "confesiones": "No me leí *El Capital* hasta 1964-1965, año del seminario." Aron no se equivocaba al "hablar a propósito de mí

104. Bernard Rousset, "La question de l'humanisme", *Ibíd.*, p. 151.

105. A la proclamación de Althusser: "Nosotros hemos sido espinosistas", Bernard Rousset añade: "Que no lo haya sido más, al ir más lejos en la lectura de la *Ética*, hasta la afirmación, o más bien hasta la aceptación de este devenir-sujeto que él tenía por una ilusión, una mistificación, en la raíz del humanismo [...]. Lo que se lo impedía era pues una imposibilidad de pensar de otra manera el sujeto, de pensarlo en tanto que actividad de emancipación."

106. Louis Althusser, *Elementos de autocrítica, op. cit.*, p. 15 y p. 53.

107. *Ibíd.*, p. 64.

de 'marxismo imaginario'". Althusser lamenta haberse dejado llevar a jugar el papel de padre del padre, "por ejemplo, pasando por alto la lección a los estudiantes de 1964 en un artículo de *La Nouvelle Critique*". Pero se concede rápidamente la circunstancia atenuante de haber transmitido (discretamente) el deber hacia la teoría antes que la obediencia al Partido. Él acepta también que este texto le "dio horror" y que se cuidó de no incluirlo en *La revolución teórica de Marx* en 1965: "¿Qué hacía yo entonces con la política? Un pensamiento puro de la política."

Fue así como lo comprendimos en ese momento. Y es por ello que nunca fuimos althusserianos.

La segunda autocrítica, la de la autobiografía, en ocasiones adopta aires de mortificación. Se comprende su contexto psicológico y se comparte sinceramente el sentimiento trágico que se desprende de ello. Etienne Baliar ve en ello, más profundamente, una "propensión a volver sobre sí para justificarse o corregirse, es decir, destruirse". Con la humildad del pecador arrepentido, la autojustificación, no obstante, no está ausente. De esta manera, el "teoricismo" de los años 60 dependería de una artimaña para permitir la intervención teórica en el Partido. El retorno a Marx y la investigación del corte habrían constituido igualmente una sutil estratagema consistente en oponer la ortodoxia a la ortodoxia. ¡Habilidades maquiavélicas en suma! Cercano entre los cercanos, Balibar testimonia su perplejidad ante estas explicaciones conspirativas.

Es más plausible, y sin duda más fecundo, leer el recorrido teórico de Althusser como un trabajo —con su parte de dolor— que fracasa. Sus últimos textos sobre el "materialismo del encuentro" aparecen entonces como el fruto precioso de este esfuerzo fallido. Ellos esclarecen retrospectivamente el trayecto, sus "equivocaciones", las cosas no-dichas y sus tachaduras.

Althusser reivindica en ellos una tradición materialista "casi completamente desconocida": "el materialismo de la lluvia, de la desviación, del encuentro y de la conquista", un materialismo pues "de lo aleatorio y de la contingencia" rechazado y desviado en idealismo de la libertad durante demasiado tiempo[108]. La estructura petrificada estalla entonces bajo el efecto eventual del *clinamen*, de la

108. *Id.* "Le courant souterran du matérialisme"(1982), en *Écrits philosophiques, op. cit.*, t. I, p. 540.

desviación infinitesimal que mina la más robusta montaña. El suelo se cubre de topineras.

Este acontecimiento no es un origen, sino un resurgimiento. Althusser permanece aquí fiel a su crítica del origen: no es "en el comienzo era...", sino simplemente "hay...". Él reclama desesperadamente una filosofía del *es gibt* [hay] que admitiría la contingencia del mundo en el cual somos lanzados; dónde la historia no sería más que "la revocación permanente del hecho consumado por otro hecho indescifrable a realizar, sin que se sepa con anterioridad nunca, ni dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación[109]".

Nosotros seríamos deudores de Rousseau por las resurgencias de este materialismo subterráneo del encuentro; como seríamos deudores de Maquiavelo del concepto político del encuentro que es la "coyuntura". El esquema de una teoría de la coyuntura como unidad de múltiples determinaciones fascina a Althusser. Es un pensamiento de lo impensable: "¿Qué significa pensar en la coyuntura? ¿Pensar un problema político bajo la categoría de la coyuntura? Ello significa de inicio tener en cuenta todas las determinaciones de todas las circunstancias concretas, y hacer su balance y comparación." Este pensamiento sería común a Epicuro, Maquiavelo, Spinoza y Rousseau. ¡Y a Marx, con toda seguridad! A un Marx "forzado a pensar en un horizonte desgarrado entre lo aleatorio del encuentro y la necesidad de la revolución".

Para el Althusser de los últimos años las nociones de encuentro y de coyuntura sirven pues para pensar no solo la realidad de la historia sino en la de la política y su articulación con la lucha. Él está en el camino correcto: el del retorno de la relación entre la política y la historia. Él no llega a afirmar, como Walter Benjamin, la primacía del momento político sobre la abstracción de la lógica histórica. Él vuelve a su propio concepto de "proceso sin sujeto" definiendo de paso al materialismo como "un hombre que toma el tren en marcha sin saber de dónde viene o adónde va". La fórmula tiene acentos chaplinescos de humor desesperado. Althusser parece en efecto tentado a resolver la contradicción que él atribuye a Marx, la ruptura entre lo aleatorio del encuentro y la necesidad de la revolución, mediante la supresión pura y simple de uno de los términos.

109. *Ibíd.*, p. 547.

En ciertos textos anteriores subrayaba, no obstante, el contenido original que reviste en Marx este concepto de necesidad (sin embargo sin llegar a reconocer lo que le debe a la lógica hegeliana). A partir de *La revolución teórica de Marx,* él criticaba la relación abstracta entre azar y necesidad, a la que cede Engels cuando presenta la necesidad, a la manera de Cournot, como un movimiento exterior a la contingencia que termina por abrirse camino entre una infinidad de azares. Porque entonces "nosotros no sabemos si esta necesidad es justamente la necesidad de esos azares y si lo es, por qué lo es[110]". En revancha, "el pensamiento de Marx contiene, sobre la cuestión de la necesidad histórica, indicaciones extremadamente originales que no tienen nada que ver con el mecanismo de la finalidad o la finalidad del destino, o del orden jerárquico de los modos de producción"; él piensa la necesidad en "una dialéctica de la tendencia necesariamente presa de las causas que la contrarían".[111]

Althusser entrevé la lógica original *El Capital* y de las "leyes tendenciales" que aportan a la unidad contradictoria del azar y de la necesidad una respuesta original. En los *Elementos de autocrítica,* él insiste sobre lo extraño del concepto desarrollado por Marx en su capítulo sobre "las contradicciones internas de la ley": "Es necesario planear la cuestión del estatuto extraño de este concepto decisivo en la teoría marxista que es el concepto de tendencia (ley tendencial, ley de un proceso tendencial, etc.)[112]". Esta cuestión justifica sus protestas contra la acusación sumaria de estructuralismo. Su marxismo escapa de ello en efecto precisamente en la medida en que, en la tendencia, la contradicción vence sobre el proceso: "En lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir necesario del encuentro de contingentes[113]".

Los textos sobre el "materialismo del encuentro", al mismo tiempo que sistematizan una problemática difusa, casi reprimida a lo largo de la obra, parecen desatar una contradicción tenaz. Althusser parecer no poder soportar más la tensión contradictoria de la historia y del acontecimiento. Lo aleatorio toma la delantera y el acontecimiento parece despegarse de las determinaciones históricas, a riesgo de desprenderse de la contingencia pura, como un "milagro del *clinamen*", según la fórmula que viene entonces espontáneamente de la pluma de Althusser. Se asiste así a una inversión espectacular del pesimismo estructuralista a puro optimismo de la voluntad; dicho en otras palabras, en voluntarismo del sujeto.

Esta revuelta del pensamiento contra sí mismo se inscribe en la crisis del marxismo, aceptada en 1978, en el umbral de la tragedia personal, a la vez como una derrota y como una liberación: "Finalmente, la crisis del marxismo estalló. ¡Finalmente, se hace visible para todos! ¡Finalmente se hace posible un trabajo de corrección y de revisión! A partir de ahí es posible ponerse a trabajar."

Para Althusser, ya es demasiado tarde. La explosión de la crisis anuda inextricablemente la teoría y la política. Después de *Archipiélago Gulag,* la negación más obstinada no puede atenerse a la tesis irrisoria de la "desviación estalinista". Por marxismo, él dice entender a partir de entonces no solamente la teoría, sino las organizaciones y las prácticas: "¿De dónde provenían todos esos horrores[114]?"

"La crisis del marxismo puede convertirse hoy en el comienzo de su liberación, y por ende de su renacimiento y de su transformación", afirma aún, en un último arranque. Desde luego. Pero esta crisis revela también otra cosa, una "singular paradoja", sobre la cual Lucien Sève emite una hipótesis con prudencia: "Uno de los más grandes pensadores marxistas de este siglo sin duda nunca fue muy exactamente marxista[115]". Habría mucho que decir sobre este "muy exactamente marxista", lleno de presupuestos, de sobreentendidos, es decir de arreglos de cuentas. Por su formación religiosa e intelectual, Althusser viene de lejos, de demasiado lejos tal vez para estar completamente decepcionado. Su camino inacabado parece conducir la política "a los atolladeros de una política aleatoria sin eficacia posible", para acabarse en "una escapada insensata correspondiente al desencanto de los tiempos que corren".

La soledad voluntaria de Althusser y su reclusión consiente la condena a los encuentros y a las citas no celebradas con todo lo que Pierre Raymond llama el

110. *Id., La revolución teórica de Marx, op. cit.,* p. 119.
111. *Id.,* "Marx dentro de sus límites", art. cit., p. 452.
112. *Id., Elementos de autocrítica, op. cit.,* p. 63.
113. *Id.,* "Le courant souterrain du matérialisme", art. cit., p. 566.

114. Lucien Sèves, "Althusser et la dialectique", art. cit., p. 134.
115. Pierre Raymond, "Althusser et el matérialisme", en *Althusser philosophe, op. cit.,* p. 175-178.

"exterior": la lucha de clases, las prácticas sociales, el proletariado real, un exterior "que no es solamente el de la filosofía, sino el de la teoría". Es la razón por la que no puede evitar abordar la política condicionada por la filosofía y de atribuir recíprocamente una función directamente política a la filosofía. Lo que distingue entonces a la filosofía de la ciencia, no sería ni más ni menos que su relación orgánica con la política: ella es política porque interviene directamente en el interior de la lucha política.

La teoría general, o filosofía marxista, tenía como objeto específico "la distinción entre el conocimiento científico y la ideología[116]". Pero la práctica invocada por la teoría seguía siendo "práctica teórica" y la intervención "en una conjura definida" reivindicada durante la defensa de Amiens, seguía siendo una intervención filosófica dentro de una conjura teórica: "Si propongo hoy una nueva fórmula: la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, es justamente para ponerla en su justo lugar y la lucha de clases (última instancia) y las demás prácticas sociales (entre ellas la práctica científica) en su relación con la filosofía[117]."

La filosofía es pues, la primera favorecida. Ella ostenta en efecto el secreto de los callejones sin salida teóricos y políticos de Althusser. "¿Fuimos espinosistas?" El problema es haber seguido siéndolo sin asumir las transformaciones operadas por Marx. "¿Spinoza y los demás heréticos[118]?" No obstante, Althusser había tomado el hilo rojo de esta herejía. En efecto, desde *Freud y Lacan*, él había saludado el nacimiento en el siglo XIX de tres niños sin padre: Marx, Nietzsche y Freud. La razón occidental, constataba, les había hecho pagar caro. Diciendo esto, sin duda pensaba también en sí mismo.

116. Louis Althusser, "Notes sur la philosophie" (1967-1968) en *Écrits philosophique..., op. cit.*, t. II, p. 301-302. Badiou le es fiel en esto, en que considera ineluctable la existencia de la filosofía como lugar del que se toma lo que hay de verdad en la ciencia, la política, el arte, el amor y que estas verdades son acomodables (en Sylvain Lazarus, *Politique..., op. cit.*, p. 45).

117. *Id., Elementos de autocrítica, op. cit.*

118. Ver Yirmyahu Yovel, *Spinoza..., op. cit.* Entre estos heréticos: Freud y Marx, con seguridad.



2

Alain Badiou y el milagro del acontecimiento

El topo es miope, es bien sabido.
¿Por haber pasado demasiado a menudo de la oscuridad a la luz cegadora del día? ¿O para defenderse de este deslumbramiento? ¿Puede olvidar el instante del surgimiento, y los esfuerzos que fueron necesarios para llegar allí? El montículo de tierra del cual emerge lo atestigua: no hay brecha liberadora sin preparación obstinada.

Marx cometió la imprudencia de anunciar la decadencia de la filosofía en el cumplimiento de su devenir estratégico: ya no se trataba solamente de interpretar el mundo, sino de cambiarlo. Alain Badiou propone, por el contrario, rehacer hoy el gesto filosófico por excelencia, un "gesto platónico" que se opone a las tiranías de la opinión y a las renuncias de la anti-filosofía. Él cree liberar así a la filosofía del sometimiento ante los "pensamientos fascinantes" que la subyugaron: "El pensamiento científico dio lugar al conjunto de los positivismos, el pensamiento político engendró la figura de una filosofía de Estado, el arte en fin cumplió una función de atracción singular a partir del siglo XIX. Fascinada, captada, es decir, esclavizada por el arte, la política o las ciencias, la filosofía llegó a declararse inferior a sus propias disposiciones[119]".

Bajo el efecto del "acontecimiento Galileo", la filosofía habría caído en la era clásica bajo el dominio de su condición científica. Bajo el choque de la Revolución Francesa, se habría plegado a las condiciones de la política. Con Nietzsche y Heidegeer en fin, se habría borrado ante el poema. De ahí la tesis de una filosofía "cautiva de una red de suturas con sus condiciones, especialmente con sus condiciones científicas y políticas", tristemente resignada a la idea de que "su forma sistemática" se hubiera vuelto imposible en adelante. El efecto principal de esta sumisión sería la renuncia pura y simple al "deseo de un símbolo de eternidad" no religioso, "interior al propio tiempo", "cuyo nombre es la verdad". Perdiendo de vista de este modo su objetivo constitutivo, la filosofía se habría exilado de sí misma. No sabiendo ya si posee un lugar propio, se reduciría a su

119. Alain Badiou, *Le Monde*, agosto 31, 1993.

propia historia. Convirtiéndose en "el museo de sí misma", "combina la deconstrucción de su pasado con la espera vacía de su futuro[120]".

El programa que traza Badiou está enfocado a liberar a la filosofía de este triple dominio de la ciencia, de la historia y del poema, a sustraerla de los discursos anti-filosóficos, gemelos de los positivismos dogmáticos y de las especulaciones románticas, a terminar con una colusión con "las religiones de toda índole". Porque "ateos, nosotros no tenemos los medios de serlo en tanto que el tema de la finitud organice nuestro pensamiento". Sólo podríamos llegar a ello enlazando con "la sólida eternidad laica de las ciencias": solamente la remisión del infinito a su "banalidad neutra" de "simple cantidad" podría arrancarnos de una repugnante capa de sacralización y relanzar una "desacralización radical".

En el camino de esta reconquista filosófica, el discurso de Alain Badiou se articula alrededor de los conceptos de verdad, de acontecimiento y de sujeto: la verdad estalla en el acontecimiento y se propaga como una llama avivada por el soplo de un esfuerzo subjetivo siempre inacabado. Porque la verdad no es asunto de la teoría, sino ante todo una "cuestión práctica"; no la adecuación de un conocimiento a su objeto, sino algo que llega, un punto de exceso, una excepción eventual, "un proceso del que emerge algo nuevo[121]". Es por ello que "cada verdad es a la vez singular y universal".

Esta verdad en acto se opone al principio mundano del interés. En una primera fase, el pensamiento de Badiou permanece subordinado al movimiento de la historia. Bajo el peso de los desastres históricos, se hizo más fragmentario y discontinuo, como si la historia no constituyera ya su trama esencial, sino su condición ocasional. Ya no es entonces un movimiento subterráneo que se manifiesta en la irrupción del acontecimiento. Deviene más bien una consecuencia post-ocasional. "Enteramente subjetiva" asunto de "pura convicción" se li-

120. *Id.*, *Conditions*, Paris, Le Seuil, 1992.

121. Una "categoría activa" ponderaba Peter Hallward en su tesis, *Generic Souvereignty. The philosophy of Alain Badiou*, Londres, King's College, 1999, a publicarse por ediciones Verso. Ver también Eustache Kouvélakis, "La politique dans ses limites, ou les paradoxes d'Alain Badiou", en *¿Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?*, Paris, PUF. Col "Actuel Marx", 2000.

bera desde entonces de la declaración sin antecedentes ni continuación[122]. Cercana a la revelación, sin embargo sigue siendo un proceso, pero un proceso completamente contenido en el comienzo absoluto del acontecimiento, del cual es fiel continuación.

Es por ello que, contrariamente a Kant, para quien la verdad y el alcance universal de la Revolución Francesa se encuentran en la mirada entusiasta y desinteresada de los espectadores, la verdad del acontecimiento es, según Badiou, la de sus actores: hay que buscarla, o escucharla susurrar, no en el comentario distanciado de Furet y de los historiadores termidorianos, sino en la palabra viva de Robespierre o de Saint-Just; no en los juicios sin riesgo de Hélène Carrère d'Encausse o de Stéphane Courtois, sino en las decisiones trágicas de Lenin (y de Trotski).

Esta idea de la verdad excede lo que puede ser probado o demostrado. Plantea condiciones exigentes de manera diferente a la simple coherencia de los discursos, a la correspondencia de las palabras con las cosas, o a la tranquilizadora verificación de las lógicas ordinarias. En este sentido, se trata de un concepto plenamente materialista: no podría tener para Badiou una verdad trascendental, sino solamente verdades en situación y en relación, situaciones y relaciones de verdad, orientadas hacia una eternidad atemporal.

Esta verdad no puede deducirse de premisa alguna. Es axiomática y fundadora. Toda novedad verdadera adviene así "en la oscuridad y la confusión". Es a la filosofía a la que le corresponde reconocer y declarar su existencia. Igualmente, el acontecimiento sólo puede ser calificado como tal retrospectivamente, mediante una "intervención interpretante". La petrificación —la substancialización— burocrática, estatal, académica, de estas verdades ocasionales y procesales equivale a su negación. Ella toma la forma del desastre recurrente que tiene por nombre propio Termidor.

La distinción entre verdad y saber es crucial a los ojos de Badiou[123]. Existen en efecto verdades. Cada una surgió como "una singularidad inmediatamente universalizable", característica del acontecimiento por el cual adviene. Esta lógi-

122. Alain Badiou, *San Pablo*, Le Seuil, 1997. Ed. española en Ed. Anthropos, 1999.

123. Ver *Id.*, *L'Être et l'Évenement*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 269 y *Conditions*, *op. cit.*, p. 201.

ca de universalización es decisiva. Porque, cuando renunciamos a lo universal, es siempre para correr el riesgo del "horror universal[124]". De esta manera los particularismos vindicativos y subalternos permanecen impotentes ante la falsa universalidad despótica del capital, a la cual se debe oponer otra universalidad. La filosofía aparece entonces como una "apuesta de alcance universal" que tropieza, en cada paso, ya sea a "un mundo especializado y fragmentario", bajo las formas catastróficas de las pasiones religiosas, comunitarias o nacionales; ya sea a las afirmaciones según las cuales solamente una mujer podría comprender a una mujer, un homosexual a un homosexual, un judío a un judío, y así continuamente. Si todo lo universal se atiene en primer lugar en una singularidad, y si toda singularidad encuentra su origen en un acontecimiento, "la universalidad es un resultado excepcional que tiene su origen en un punto, la consecuencia de una decisión, una manera de ser antes que de saber"[125].

La posibilidad de la filosofía gira pues en torno a una categoría de verdad que no podría confundirse ni con el sentido común ni con el conocimiento científico. Ciencia, política, estética, cada una tiene su verdad. Sería tentador concluir que la filosofía detenta la Verdad de estas verdades. Badiou se niega, "no se trata, entre Verdad y verdades, de una relación de desplome, de subsunción, de fundamento o de garantía. Es una relación de embargo: la filosofía es una pizca de verdad". Un pensamiento extractivo pues, "esencialmente sustractivo", que hace hueco. Lo que importa en el pan de rosca, dice el poeta Ossip Mandelstam, es el hueco, porque es lo que queda. Igualmente, Badiou nos lleva a admitir que la categoría central de la filosofía está vacía y que debe quedar así para acoger al acontecimiento.

¿Sería la verdad pues asunto de escuchar más que de decir? ¿De escucha o de eco de lo que resuena en un lugar vacío? Esta escucha permitiría resistir a los discursos filosóficos de la posmodernidad, forma contemporánea de la antifilosofía. En su pretensión de "sanar la verdad" o a "comprometer la idea misma de verdad" en la desgracia general de los grandes relatos, estos discursos se refutan a si mismos abandonándose a la confusa mezcla de opiniones. En este asuntos

124 . *Id.*, *Théorie du sujet*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 197.

125. *Id.* "Huit thèses sur l'Universel", en Jelica Sunnic (dir.), *Universal, singulier, sujet*, Paris, Kimé, 2000.

se continúa el cuerpo a cuerpo del filósofo y del sofista, "porque lo que el sofista, antiguo o moderno, pretende imponer es precisamente que no existe la verdad, que el concepto de verdad es inútil o incierto, porque no hay más que convenciones". Este desafío sarcástico que somete la verdad a la prueba de las opiniones, tiende al filósofo la trampa consistente en proclamar un lugar único de Verdad, cuando se trata solamente de responder "por la operación de la categoría vacía de Verdad, que existen verdades". La réplica (positivista, estatal, poética) que pretendería llenar ese vacío sería en efecto "excesiva, superextensa, desastrosa".

Que el lugar de extracción de las verdades deba permanecer vacío significa sobre todo que el combate del filósofo con el sofista no podría tener fin. Es, en suma, el combate del filósofo con su sombra, con su otro, que es también su doble. La ética de la filosofía consiste en mantener abierta su controversia. El aniquilamiento puro y simple de uno o de otro, decretando, por ejemplo, que "el sofista no debe existir", sería propiamente desastroso. Porque la dialéctica incluye el decir del sofista y la tentación autoritaria de hacerlo callar "expone el pensamiento al desastre[126]".

Este desastre no es una hipótesis. Es, desgraciadamente, una experiencia consumada. Sitúa al pensamiento en esta relación contradictoria entre el filósofo y el sofista, entre la verdad y la opinión, Badiou parece tener que plantear y plantearse la cuestión de la democracia que no obstante no deja de rechazar. Un nuevo peligro se anuncia efectivamente: el de una filosofía acechada por la sacralización del milagro eventual.

Consecutiva a "lo que llega", la verdad, "de pura convicción", "enteramente subjetiva", es "pura fidelidad a la apertura del acontecimiento". Fuera del acontecimiento ya no hay más que los asuntos corrientes y el juego ordinario de las opiniones. El acontecimiento es la resurrección de Cristo, la toma de la Bastilla, la insurrección de Octubre; o el *outing* de los indocumentados que se apartan de su condición de víctimas clandestinas para convertirse en actores; la de los desempleados que salen de la fila de las estadísticas para devenir sujetos de su resistencia; la de los enfermos que no se resignan ya a ser simples pacientes sino que desean pensar y actuar su propia enfermedad.

126. *Id., Conditions*, *op. cit.*, pp. 30, 60, 74.

De la misma manera Pascal renunció a la argumentación demostrativa de la existencia de Dios en favor de la experiencia ocasional de la fe. La gracia de Pascal o la suerte de Mallarmé se presentan así como la interpelación de una "vocación militante", como la forma emblemática de puro acontecimiento productor de verdad.

La relación de este acontecimiento con la ontología de lo múltiple constituye para Badiou el problema central de la filosofía contemporánea: ¿qué es pues un acontecimiento? Azaroso por naturaleza, no podría ser predecido fuera de una situación singular, ni siquiera deducido de esta situación, sin una operación imprevisible del azar. El golpe de dados mallarmeano ilustra así el "puro pensamiento del acontecimiento", sin relación con la pesada determinación de las estructuras. Este acontecimiento se caracteriza por la impredictibilidad de lo que hubiera podido, así como de lo que no hubiera podido ocurrir en modo alguno. Esto es lo que le confiere un aura de "gracia laicizante[127]". Sólo sobrevive, después, por la nominación soberana de su existencia y por la fidelidad a la verdad que sale a la luz. De este modo el incontable cero del "cerogésimo aniversario" de la Revolución Francesa demuestra solamente, según Péguy, lo que puede hacerse en su nombre en el imperioso deber de continuarla.

El acontecimiento auténtico hace así fracasar al cálculo instrumental. No es de la categoría del encuentro amoroso (el flechazo), político (la revolución) o científico (el eureka). Su nombre propio suspende la rutina de la situación, en la medida en que consiste precisamente en "forzar la suerte cuando el momento está maduro para la intervención[128]". Esta madurez propicia del momento oportuno remite inopinadamente a la historicidad que lo determina y lo condiciona. Ella parece contradecir por inadvertencia la afirmación, muchas veces recordada, según la cual sería puramente irruptivo y no podría ser deducido de la situación.

¿En qué consiste esta madurez de las circunstancias? ¿Cómo aquilatarla? Badiou no responde a este problema. Por no aventurarse en los pliegues y el espesor de la historia real, en las determinaciones históricas y sociales del acontecimiento, él oscila en una política imaginaria, en levitación, reducida a una sucesión de acontecimientos incondicionados y de "secuencias" de las cuales no se sabe por qué ni cómo se agotan y se consuman. La historia y el acontecimiento devienen entonces milagrosos, en el sentido en que Spinoza dice que un milagro es "un acontecimiento del cual no se puede determinar la causa". Y la política flirtea con una teología o con una estética del acontecimiento. La revelación religiosa, escribe Slavoj Žižek, constituye "su paradigma no confesado[129]".

127. *Id.*, *San Pablo*, *op. cit.*, p. 89.
128. *Id.*, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, p. 187.

No obstante, la toma de la Bastilla no se concibe más que en las condiciones de crisis del Viejo Régimen; el enfrentamiento de Junio de 1848, en el contexto de la urbanización y de la industrialización; la insurrección de la Comuna, en el trastorno de las nacionalidades europeas y el hundimiento del Segundo Imperio; la Revolución de Octubre, en las particularidades del "desarrollo capitalista en Rusia" y en el desenlace convulso de la Gran Guerra.

Tercer término del discurso de Badiou, la cuestión del sujeto refuerza las sospechas: después del "proceso sin sujeto" según Althusser, el sujeto sin historia. A menos que se trate de una nueva versión de la misma contra el historicismo.

"El sujeto es raro" dice Badiou. Raro como la verdad y como el acontecimiento. Intermitente como la política, que es siempre, según Rancière, "un accidente provisorio de las formas de la dominación, siempre "precario", siempre "puntual". Su manifestación no admite más que un "sujeto con eclipses". Este sujeto evanescente es, no obstante, por lo que una verdad se hace efectiva: yo lucho, por lo tanto existo; existo porque lucho. La verdad es definida así como un proceso de subjetivización. No es la clase obrera la que lucha. Categoría del discurso sociológico, ella sería un elemento subordinado y funcional de la estructura (de la infernal reproducción del capital). Quien lucha es el proletariado, modo subjetivizado de la clase que se autodetermina y se declara en el conflicto.

Igualmente, para Pascal, el mundo no lleva necesariamente a Dios, sin la decisión rigurosamente aleatoria del apostante que lo hace existir[130]. Igualmente, para Lukács, el sujeto político no es la clase, prisionera del círculo vicioso de la reificación, sino el partido que hace añicos la estructura y rompe el círculo.

129. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subjects*, Verso, 1999.

El partido apoya al proletariado en tanto que sujeto que tiende a disolver las relaciones de clase de las cuales es cautivo. La clase deviene sujeto sólo a través de su partido.

¡Hay que apostar! Badiou retoma por su cuenta la exhortación pascaliana: también hay que "apostar a la política comunista" porque "ustedes no la deducirán nunca del capital". En su relación incierta con el lugar vacío de la verdad como con el Dios escondido de Pascal, la apuesta es la figura filosófica de todo compromiso, a contracorriente de la certeza dogmática del conocimiento positivo y del escepticismo cínico, mundano y senil. Él depende de un pensamiento irreductible tanto a las certidumbre dogmáticas de la ciencia positiva como a las inconstancias de la opinión: "La apuesta de Pascal no podría concernir ni al escéptico, al cual le son suficientes los valores limitados del mundo, ni al dogmático, que cree haber encontrado en el mundo valores auténticos y suficientes, ya que sus posiciones excluyen forzosamente la apuesta. Es por ello que se puede, en la medida en que ellos son seres poseedores de certidumbres o de verdades que les son suficientes para vivir, asimilarlos a ambos[131]". El que entrevé la verdad en el la acción de la tirada de dados, no es necesariamente un creyente buscando en Dios la fuente de su inquebrantable confianza. Por el contrario, solamente puede apostar aquél del cual Dios se ausentó, dejando bien abierto el agujero del cual puede surgir la representación dialéctica, nada romántica, de la tragedia moderna.

Esta apuesta no tiene mucho que ver con la duda. Es el signo de confianza en una certeza práctica, por cierto contrariada, paradójica, siempre bajo la amenaza de una posibilidad contraria. Apostar es comprometerse. Es jugarse el todo por el todo en la partida. Es "apostar sobre la afirmación siempre improbable de una relación posible entre el resultado sensible y el sentido, entre Dios y la realidad empírica detrás de la cual se esconde, relación que no se puede demostrar y sobre la cual, no obstante, hay que comprometer su existencia entera". De esta manera, el trabajo por lo incierto "no podría nunca ser certeza absoluta, sino acción, y por ello necesariamente apuesta". En este sentido, Lucien Goldmann constataba ya que el marxismo "continúa la herencia pascaliana".

130. Alain Badiou, *¿Peut-on penser la politique?*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 87.
131. Lucien Goldmann, "¿Le pari est-il écrit pour le libertin?", en *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1967.

No obstante, en Badiou, las intermitencias del acontecimiento y del sujeto hacen problemática la propia idea de política. Ella se define según él por la fidelidad al acontecimiento en el cual las víctimas se pronuncian. Su preocupación de desprenderla del Estado para subjetivizarla mejor, de "liberarla de la historia para devolverla al acontecimiento" se inscribe en la búsqueda a tientas de una política autónoma del oprimido. Inversamente, la sumisión a un "sentido de la historia" de siniestro recuerdo incorpora la política al proceso de tecnificación general y la reduce a "la gestión de los negocios del Estado". Es necesario "tener la audacia de plantear que, desde el punto de vista de la política, la historia como sentido no existe, sino la ocurrencia periodizada de los *a priori* del azar". Este divorcio entre el acontecimiento y la historia (el acontecimiento y sus condiciones históricamente determinadas) sin embargo tiende a hacer la política, sino impensable, al menos impracticable[132].

El trayecto filosófico de Badiou aparece en efecto como una larga marcha hacia una "política sin partido", que sería el resultado de una subjetivización a la vez necesaria e imposible. ¿Una política sin partido no es, en efecto, una política sin política? Le correspondería a Rousseau el mérito de haber fundado el concepto moderno de la política, en tanto que ésta comienza no por el arreglo de la estructura, sino por el acontecimiento del contrato: el sujeto es en primer lugar su propio legislador. No existe, desde entonces, verdad más activa que la de la política que adviene como pura instancia de libre decisión, cuando se descompone el orden de las cosas y que, refutando su necesidad aparente, nos aventuramos al descubierto en un campo de posibles insospechados.

La política aparece pues verdaderamente a partir de su separación del Estado y del "brutal distanciamiento del Estado", que es incluso el contrario y la negación del acontecimiento, la forma petrificada de la anti-política. Bajo el dominio de la economía y del Estado solamente quedan protestas dominadas, resistencia cautivas, reacciones subordinadas a los fetiches tutelares que pretenden desafiar. Solamente podría existir política subalterna, según la terminología de Gramsci. Para Badiou la separación de la política y del Estado está pues

132. Alain Badiou, *¿Peut-on penser...?*, *op. cit.*, p. 18.

en el fundamento mismo de la política. Precisemos en cuanto a nosotros: de una política del oprimido, que es la única forma imaginable bajo la cual la política podría sobrevivir a su desaparición totalitaria o mercantil.

Elaborado sistemáticamente al filo de las décadas de 1890 y 1990, este discurso filosófico toma su sentido en el contexto de la contra-reforma y de la restauración liberales[133]. Se opone al determinismo de mercado, al consenso comunicacional, a la retórica de la equidad, al despotismo de la opinión, a la resignación postmoderna, a la Vulgata antitotalitaria. Tiende a conjugar un imperativo de resistencia y un arte del acontecimiento.

A semejanza de la fidelidad amorosa al primer encuentro, el compromiso militante dependería entonces de una fidelidad política al acontecimiento inicial, fidelidad que se prueba en la resistencia de los tiempos que corren: "Lo que admiro más que nada en Pascal, es el esfuerzo, en circunstancias difíciles, de ir a contracorriente, no en el sentido reactivo del término, sino para inventar las formas modernas de una antigua convicción, en vez de seguir el paso del mundo y adoptar el escepticismo portátil que todas las épocas de transición resucitan al estilo de las almas demasiado débiles para sostener que ninguna velocidad histórica es compatible con la tranquila voluntad de cambiar el mundo y de universalizar su forma[134]". Indispensable Pascal, en efecto, para afrontar los tiempos de dimisión y de reunión. A esta *contracorriente* pascaliana hace eco exactamente en Walter Benjamin el deber de "*cepillar* la historia a *contrapelo*". Ambos reivindican una dialéctica de la fidelidad, susceptible de salvar la convicción de la debacle de las ilusiones, y la tradición del conformismo que la amenaza siempre.

Si el futuro de una verdad "se decide por aquellos que continúan" y se atienen a esta decisión fiel de continuar, el militante requerido por la idea "rara", es decir excepcional, de la política aparece asediado por el ideal paulino de santidad, amenazado siempre de tornarse sacerdocio burocrático de Iglesia, de Estado o de Partido. La incompatibilidad absoluta entre verdad y opinión, entre filósofo y sofista, entre acontecimiento e historia, conduce a un *impasse* práctico. El rechazo de actuar en la contradicción y en la tensión equívoca que los unen, termina en efecto en un puro voluntarismo, que es tanto la forma efectivamente izquierdista de la política, como la de su evitación filosófica. En ambos casos, la combinación del elitismo teórico y del moralismo práctico puede significar una retirada altanera del espacio público, laminado entre la verdad circunstancial del filósofo y la resistencia subalterna de las masas a la miseria del mundo. Existe en este punto un aire familiar entre la radicalidad filosófica de Badiou y la radicalidad sociológica de Bourdieu. Obsesionados por el "corte epistemológico" que separaría para siempre al sabio del sofista, la ciencia de la ideología, ambos pronuncian un discurso doctoral. Ahora bien, la política que actúa para cambiar al mundo se inscribe precisamente en la herida del corte, en el lugar y en el instante en que el pueblo se pronuncia.

Desligado de sus condiciones históricas, puro diamante de verdad, el acontecimiento, al igual que el encuentro absolutamente aleatorio del Althusser de los últimos tiempos, se parece al milagro. Y la política sin política, a una teología negativa. La preocupación de su pureza reduce en efecto la política a una gran negación y le prohíbe producir efectos duraderos. Su rareza no permite pensar ya en su expansión como la forma al fin encontrada de la extinción del Estado. Slavoj Žižek y Eustache Kouvélakis vieron como las antinomias del orden y del acontecimiento, de la policía y de la política, conducen a la imposibilidad de una politización radical y se alejan del "tránsito al acto" leninista[135]. A diferencia de "la irresponsabilidad liberal de izquierda" la política revolucionaria "asume plenamente las consecuencias de su elección". Llevado por su impulso, Žižek va hasta a reivindicar estas consecuencias, "por desagradables que sean". No obstante, a la luz de la historia del siglo, no se pueden asumir sin precisar hasta dónde son necesarias y hasta qué punto entran en contradicción con el acto inicial del que pretenden ser la continuación lógica. Esta es toda la cuestión de la relación entre la revolución y la contra-revolución, entre Octubre y el Termidor estalinista que debe pues ser planteada de nuevo.

133. *Id., Théorie du sujet*, 1982; *¿Peut-on penser...?* 1985; *L'Être et...*, 1988; *Conditions*, 1992; *San Pablo*, 1997; *Abrégé de métapolitique*, 1998.
134. *Id., L'Être et l'Évenement, op. cit.*, p. 127 y p. 245.

135. Ver los artículos de Eustache Kouvélakis y de Slavoj Žižek en *¿Ya-t-il une pensée...?, op. cit.*

A partir de 1977, el pensamiento de Badiou se desarrolló con un alejamiento progresivo, pero sin ruptura explícita, del maoísmo de la década de 1960. En una situación dominada por las políticas liberales gemelas de centro-izquierda y de centro-derecha, donde las veleidades de resistencia pueden adoptar las formas beatas del nacionalismo reactivo o del fundamentalismo religioso, su política del acontecimiento se opone frontalmente a los fenómenos complementarios de la mundialización imperial de los pánicos identitarios. Él proclama con orgullo que el consenso no es su punto fuerte. Se esfuerza, a contracorriente, por salvar el acontecimiento maoísta y el propio nombre de Mao de la influencia petrificante de la historia. Y afirma arrogantemente no haber dejado de ser nunca un militante, de Mayo del 68 a la guerra de la OTAN en los Balcanes.

En esta larga marcha, Mayo del 68 equivale a la caída en el camino de Damasco. Allí se revela que las masas hacen la historia, "incluida la historia del conocimiento". La fidelidad al acontecimiento significará a partir de entonces el rechazo obstinado a rendirse, el rechazo terco a la reconciliación y al arrepentimiento. Después de la muerte de Mao, el año 1977 marca un nuevo viraje, marcado en Francia por el empuje electoral de la Unión de la izquierda y por la aparición, en el campo intelectual, de los "Nuevos filósofos". En Inglaterra y en Estados Unidos, Thatcher y Reagan se aprestaban a tomar el poder. La reacción liberal está anunciada. El "oscuro desastre" está en marcha.

Badiou se consagra entonces a "pensar la política" como resistencia al "viraje lingüístico", a la filosofía analítica, a la hermenéutica relativista. Contra los juegos de palabras, contra la apología del "pensamiento débil", contra la capitulación de la razón universal ante el centelleo de las diferencias, contra todas las máscaras del sofista triunfante, él escoge mantenerse firme sobre la verdad. Se opone al "gesto platónico", a la filosofía en migajas y a las migajas filosóficas, donde la verdad no tiene espacio ya, donde la cultura de cultivo de laboratorio sustituye al arte, donde la tecnología suplanta a la ciencia, donde la gestión vence a la política y la sexualidad al amor. Estos derivados conducirán efectivamente tarde o temprano a una policía del pensamiento y a la capitulación que prefiguraban, desde la década de los 70, los pequeños maestros del deseo.

Para Badiou, como para Sartre, el hombre, por el contrario no es verdaderamente humano, aunque sea de una humanidad efímera, mas que en el acontecimiento de su rebeldía. De ahí la dificultad no superada de mantener juntos el

acontecimiento y la historia, el acto y el proceso, el instante y la duración. La política de las situaciones singulares, históricamente indeterminadas, se une entonces por una ironía astuta de la razón, con el desmembramiento posmoderno que ella cree combatir: "Eso que yo llamo política, es algo que solamente puede ser discernido en breves secuencias, a menudo rápidamente vueltas a cerrar, disueltas en el regreso a los asuntos corrientes."

El "primer Badiou" estaba tentado de subordinar la filosofía al curso soberano de la historia. A partir de entonces, el acontecimiento interrumpe el desarrollo histórico. Badiou aparece de este modo, destaca Slavoj Žižek, como un pensador de la revelación, "el último gran autor de la tradición francesa de los católicos dogmáticos". No obstante, parece peligroso pretender fundar una política en base al puro imperativo de fidelidad, rechazando todo proyecto inscrito en la duración de una perspectiva histórica.

"¡Que Dios nos proteja de los programas sociopolíticos!" exclama Badiou, en un movimiento de rechazo horrorizado por la tentación o el pecado[136]. Pura máxima de igualdad, la política sin partidos ni programas no tendría ningún fin que alcanzar. Se mantendría completamente en el presente de su proclamación: "La única cuestión política es: ¿qué se puede hacer en nombre de ese principio [de igualdad] en nuestra fidelidad militante a esta proclamación? Esta política sería sinónimo no de programa, sino de 'prescripciones' ilustradas por órdenes incondicionales, tales como: 'cada individuo cuenta por uno'; los enfermos deben recibir los mejores cuidados sin condiciones de ningún tipo; 'un niño equivale a un alumno'; 'aquellos que están aquí son de aquí'. Bajo la forma dogmática de mandamientos religiosos, estas máximas suministran principios de orientación contra los acomodamientos sin principios de la *Realpolitik* y contra las consideraciones de pura oportunidad. Pero, con rechazar la confrontación con lo real y la prueba prosaica de la práctica, ellos permiten mantener las manos limpias a la manera de la moral kantiana.

Esta política como voluntad pura está atrapada, no obstante, atrapada por la realidad de las relaciones de fuerza, a las cuales no es tan fácil escapar para refugiarse en la pureza de las prescripciones teológicas. Siguiendo una evolución paralela en ciertos aspectos a la de Pierre Bourdieu, *La Distance politique* pro-

136. Respuestas escritas a preguntas de Peter Hallward.

clamaba, en las huelgas del invierno de 1995, una resistencia saludable a la "desestatización" liberal que actúa exclusivamente a favor del mercado y del capital[137]. Se llegaba incluso hasta a afirmar que el Estado asegura, en cierta medida, "el espacio público y el interés general". ¿El espacio público y el interés general? ¡Caramba! He aquí lo que huele a sofista a pleno pulmón.

No obstante, este brusco viraje no es tan sorprendente. Nunca estuvo muy lejos de la santa purificación del pecado voluptuoso. Si, como afirmaba Badiou desde 1996, "la era de las revoluciones ha caducado, no queda más que encerrarse en la altiva soledad del anacoreta o acomodarse a los despreciables asuntos corrientes[138]". ¿Cómo imaginar, en efecto, un Estado "garante del espacio público y del interés general", sin partidos ni debates, sin mediaciones ni representaciones? No resulta sorprendente, cuando la Organización política se aventura en el terreno de las proposiciones constitucionales prácticas, no descubrir en ellas más que reformas banales, como la supresión de la presidencia de la República (a fin de cuentas muy necesaria), la elección de una Asamblea única, la exigencia de que el Primer Ministro sea el líder del principal partido parlamentario, la recomendación de un sistema electoral que garantice la formación de mayorías[139]. O sea, destaca Peter Hallward con flema, "algo que se parezca mucho a la Constitución Inglesa".

Esta súbita conversión al realismo es el reverso profano de la sed heroica de pureza. Mas que un "guerrero bajo los muros del Estado", Badiou definió al militante como un "centinela del vacío que instruye el acontecimiento". A fuerza de escrutar este desierto de los tártaros, de donde vendrá el enemigo que lo hará héroe, el centinela termina por adormecerse ante los espejismos del vacío.

Estas contradicciones y estas aporías remiten —lo hemos señalado— al rechazo de la historia y a las cuentas sin arreglar con el estalinismo. Para Badiou, la bancarrota del paradigma marxista-leninista se remonta a 1967. ¿Por qué

137. *La Distance politique* es el boletín de la Organización política (Organización con mayúscula) que invoca Badiou.

138. Ver la carta a Peter Hallward del 17 de junio de 1996, en Peter Hallward, *Generic Souvereingty, op. cit.* p. 78.

139. Ver *La Distance politique*, febrero de 1995.

1967? ¿A causa del viraje de la revolución cultural china y del aplastamiento de la comuna de Shangai? ¿Y por qué no antes? ¿Para no tener que entrar más profundamente en el balance histórico del maoísmo y sus relaciones con el estalinismo? Françoise Proust comprendió que se trataba de una tentativa desesperada por salir del maoísmo por "el ausentamiento de la historia". El precio de ese gran silencio histórico es exorbitante. Termina por tornar la democracia impensable e impracticable, tan ausente del pensamiento de Badiou como lo estaba del pensamiento de Althusser.

El único imperativo "de la fidelidad a la fidelidad", destaca Françoise Proust, sólo termina en un formalismo estéril frente a "un mundo que lo único que siempre nos ofrece es la tentación de ceder". La fidelidad al acontecimiento revolucionario en efecto está constantemente bajo la amenaza de Termidor y de los termidorianos de ayer y de siempre. Ocurre en los Termidor en política como los Termidor en amor, bajo la influencia del desamor. ¡Hay tantas ocasiones de rendirse! ¡Tantas tentaciones de doblar la cerviz y el espinazo! ¡Tantos pretextos para resignarse y para reconciliarse, por lasitud, por sabiduría, por buenas y malas razones razonables, por no hacer la política de lo peor, por elección del mal menor (que se revelará como el camino más corto hacia lo peor), por limitar los males, o simplemente por mostrarse "responsable". ¿Pero en qué, en cuál escala de tiempo se mide la responsabilidad de un político?

Por no haber esclarecido su relación con la herencia estalinista y maoísta, Badiou ya no puede esclarecer su relación con Marx. Se conforma, lo cual es lo mínimo, con afirmar que el marxismo en singular no existe, aunque su crisis recela mucho más de lo que un antimarxista podría imaginar nunca. También se niega a declararse infielmente "posmarxista". A pesar de la invocación vaga de un marxismo dogmático, él justifica, en cierta medida, la acusación de positivismo: "Marx y sus sucesores, tributarios en esto de la sutura dominante, siempre pretendieron elevar la política revolucionaria al rango de ciencia[140]". ¿Qué parte de esta pretensión le toca verdaderamente a Marx y cuál a los epígonos y a la ortodoxia codificada en el imperecedero folleto de Stalin, *Materia-*

140. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 43. Edición española en Ed. Cátedra, 1990.

lismo histórico y materialismo dialéctico? ¿De qué ciencia nos hablan los unos y los otros? ¿Cómo piensa Marx? ¿Y cómo el "gesto platónico" puede rendir cuentas de este pensamiento dialéctico?

Lector generalmente vigilante y penetrante, Badiou da de pronto la impresión de no saber qué hacer con un Marx que se niega a la simple alternativa entre el filósofo y el sofista, entre la ciencia y la no-ciencia: "Marx es todo salvo un sofista, lo que no quiere decir, por lo demás, que sea un filósofo[141]."

¿"Todo, salvo..."? En Badiou, esta negación destacada tiene el valor de un homenaje. ¿Pero "todo" qué? ¿Ni filósofo, ni sofista? Con Marx, esta pareja fundadora a partir de Platón no funciona ya. ¿Se puede ser accesoriamente, un poco, mucho, apasionadamente filósofo, dicho en otras palabras, mantener una relación accesoria y ocasional con la verdad? Y si Marx no es más que "secundariamente" filósofo, pero en absoluto sofista, ¿qué es él "principalmente"? ¿Sobre qué modo de pensamiento y de acción desconcertante destruye la alternativa binaria entre el sofista y el filósofo?

En vez de anfrontar estas preguntas que se desprenden lógicamente de su propio juicio, Badiou sale del apuro sacando de su manga el comodín del desdoblamiento. A semejanza del propio Marx, a la vez sabio y militante, su obra sería doble: de una parte "una teoría bajo el ideal de la ciencia, de la historia, de la economía y del Estado", y de otra "la fundación de un modo histórico de la política", el modo "clasista" del que el *Manifiesto del Partido Comunista* sería Carta Constitucional. Entre ambos, la filosofía ocuparía un "lugar inducido". No se sabría más[142].

Habiendo anunciado que a partir de entonces no se trata solamente de interpretar el mundo, Marx seguiría siendo en suma, a pesar de todo, a pesar de él, filósofo por defecto y por intermitencia. Badiou no cuestiona esta manera, no obstante tan singular (con respecto a la "sutura positivista dominante"), de hacer ciencia, que Marx se obstina en nombrar "crítica". Ésta se esfuerza por pensar a la altura de su objeto, a la altura del capital. No obstante algo nuevo se juega en la manera en que, sin someterse a las vicisitudes de la política, el pensamiento mantiene con ella una relación de indivisión conflictual y no deja de cuestionar su práctica.

¿Entonces, Marx? ¿Todo salvo un sofista? Al escucharlo burlarse de las ilusiones de la opinión en nombre de la "ciencia alemana", sin duda alguna. ¿Todo, incluido un sofista? Al escucharlo burlarse críticamente de las "excomuniones sabias" de un Proudhon y de las utopías doctrinarias, ciertamente. Porque como el *Witz* freudiano, la crítica es burlona e irónica. Ella opone a la risa amarilla de los sacerdotes su gran estallido insolente de risa roja.

La fidelidad a un acontecimiento sin historia y a una política sin contenido tiende a tornarse en Badiou en una axiomática de la resistencia. La revuelta lógica de Rimbaud, la resistencia lógica de Cavaillès o de Lautman son, según él, compromisos, escapando a todo cálculo, destinados a resolver de manera paradójica la ausencia de relación entre verdad y conocimiento. Porque el axioma es más absoluto que cualquier definición. Más allá de toda demostración y de toda refutación, engendra soberanamente sus propios objetos como efectos puros.

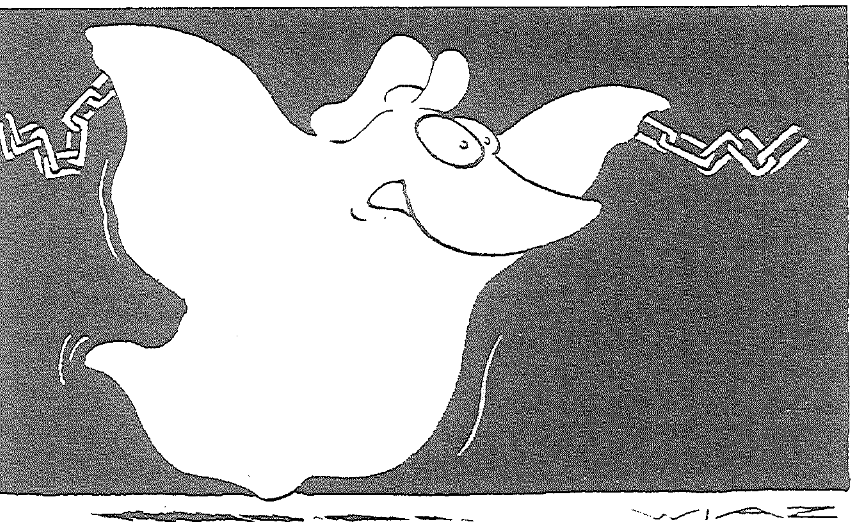
Surgido de la nada, el sujeto soberano es, como la verdad eventual, su propia norma. Está representado sólo por él mismo. De ahí el inquietante rechazo de las analogías y de las relaciones, de las confrontaciones y de las contradicciones. Badiou prefiere siempre la configuración absoluta a la relativa: la absoluta soberanía de la verdad y del sujeto, que comienza donde termina el tumulto de la opinión, en una soledad desconsolada. Peter Hallward ve muy justamente en esta filosofía de la política una "lógica absolutista", que borra lo múltiple, se libra de la prueba democrática y condena al sofista al destierro. También ve en su no-ción de soberanía el fantasma de un sujeto sin objeto[143].

141. Entrevista publicada en *Philosophie, philosophie*, revista del departamento de filosofía de la Universidad París-VIII.

142. Al respecto: "El verdadero contenido en pensamiento del fin de la filosofía en Marx es en realidad la tesis del fin del Estado, una tesis ideológico-política, la tesis del comunismo. Sostener la idea de un fin de la filosofía no identifica al sofista. Lo que identifica al sofista es su posición con respecto al vínculo entre el lenguaje y la verdad. Anunciando la realización revolucionaria de la filosofía, su disolución en la praxis real, Marx ciertamente establece una sutura entre filosofía y política. En sus efectos ulteriores, esta sutura compromete una suerte de extenuación de la filosofía. Pero no se confundirá esta sutura con la altanería disolvente de los sofistas" (*Ibid.*).

143. Peter Hallward, *Generic Sovereignty. The philosophy of Alain Badiou, op. cit.*, p. 409.

Un retorno a la filosofía de una soberanía majestuosa, cuya decisión estaría fundada sobre una nada que comanda el todo.



3

Jacques Derrida y el mesianismo sin Mesías

El "reino de los topos" es también el reino de los muertos.
Como el rey asesinado, que asedia las noches del reino de Dinamarca,
el topo es un espíritu, o un espectro.
¿Es una aparición mesiánica?

"El aparecido va a venir. No podrá tardar. Cómo tarda.[144]"

El "reino de los topos" es, en el lenguaje popular, el dominio de los muertos. El universo de Jacques Derrida es frecuentado por Mesías y espectros, por topos resucitados o que acaban de surgir, que responden a la espera impaciente de una aparición. En "la apertura mesiánica a lo que viene" su llegada sacia una sed de justicia y cumple una promesa de emancipación. Es la manifestación de una "mesianidad sin mesianismo". Aparece así este "concepto extraño" de lo mesiánico —o de la "mesianidad[145]". Significa indestructibilidad e indeconstructibilidad de la idea de justicia, y reenvía a la experiencia siempre recomenzada de la promesa: "El llamado mesiánico pertenece propiamente a una estructura universal, a este movimiento irreductible de la apertura histórica al porvenir[146]".

A diferencia del mesianismo teológico, esta mesianidad se presenta no como una categoría religiosa, sino como una estructura profana de una experiencia histórica. Bajo su forma revolucionaria, evoca la urgencia y la inminencia, pero también —"paradoja irreductible"— "una espera sin horizontes de espera". Opuesto a toda efusión romántica, Derrida insiste en "la sequedad *quasi* atea" de este mesianismo sin Mesías, concebido como un trabajo de laicización, estremecido "al borde del acontecimiento". Contrariamente a lo que dice el comentario, no

144. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Paris, Galilé, 1993, p. 22. Ed. española en Ed. Trotta.
145. "Messianicity" escribe Derrida en "Marx & Sons" en *Ghostly Demarcations, op. cit.*
146. *Id.*, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 266.

obstante sutil, de Fredric Jameson sobre *Espectros de Marx*, que confunde diversas formas de milenarismo, esta mesiánidad se distingue radicalmente de toda positividad utópica. Para Jameson el mesianismo es una variedad singular de esperanza que "florece en períodos de desesperanza absoluta", como después de la apostasía de Sabbataï-Tsevi, o en los años 1980, después del oscurecimiento de las esperas revolucionarias[147].

No hay, sin embargo, señala Derrida, nada más alejado de la utopía que la mesianidad o la espectralidad: "Jameson se obstina en traducir lo que yo digo del mesianismo al utopismo", la mesianidad "es todo menos utópica, se refiere, en cada momento hoy y mañana, a la venida de un acontecimiento eminentemente real y concreto; nada más 'realista' e 'inmediato' que esta aprehensión mesiánica[148]." No se podría ser más explicito. Esta oposición hace eco claramente a lo que diferencia al Mesías según Benjamin de la utopía según Bloch: "De ninguna manera utópica —concluye Derrida, la mesianidad nos insta aquí y ahora a interrumpir el curso ordinario de las cosas."

Distinta al mesianismo religioso, no deja de destacar el vasto e ineluctable tema de la religión, que no se podría hoy, y menos que nunca, eludir sin un rasgo de alguna imperdonable frivolidad: "Todo lo que se coloca bajo la rúbrica de lo mesiánico sin mesianismo es inconcebible sin la referencia a los movimientos revolucionarios que interrumpen no sólo los estados de conservación, sino también los procesos de reforma[149]". Resueltamente optimista, esta noción de mesianidad no revela ninguna nostalgia de un pasado perdido como tampoco manifiesta una pasividad resignada ante las amenazas del futuro.

Aunque la diferencia entre utopía y mesianismo parece firmemente establecidas en Benjamin, Derrida no deja de insistir en señalar su diferencia: "No pienso que la continuidad entre lo que trato de hacer y el motivo benjaminia-

147. Fredric Jameson, en Jacques Derrida, *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 62.
148. *Ibidem.*, p. 248.
149. *Ibid.*, p. 242. Derrida rechaza en el mismo pasaje la alternativa abstracta entre las "alegorías Reforma y Revolución". Sin embargo, aunque se tratara de alegorías —caso que es frecuente— este rechazo es admisible. Pero no podría economizar una discusión estratégica a partir de experiencias históricas eminentemente concretas como las de los frentes populares o la del Chile de la Unión Popular.

no sea determinante." Reivindica así la originalidad de su noción de mesiánico sin mesianismo. Esta es de su "cosecha". No pertenece al registro de Benjamin. Marca una ruptura y una orientación. No se trata en ningún caso de una versión debilitada del mesianismo teológico o de una fuerza mesiánica debilitada, sino de una estructura diferente.

¿Por qué conservar a pesar de todo, con el riesgo de desagradables malentendidos, estas nociones de mesiánico y de Mesías? Es que el acontecimiento mayor, que tiene por nombre "Marx" apareció en una cultura y en una tradición en la que el Mesías significa algo de lo cual no se podría librar así como así. Hágase lo que se haga esta historia única tuvo lugar: "Una promesa mesiánica de un nuevo tipo habrá implantado una marca inaugural en la historia." También guardamos nosotros "una deuda inefable e impagable con uno de los espíritus que se han inscrito en la memoria histórica bajo los nombres propios de Marx y del marxismo[150]".

¡Una deuda mesiánica! En la estela de Derrida, Françoise Proust concebía lo mesiánico no como institución sino como pasión, como "la pasión mesiánica de un mundo justo"; como un derecho incondicional, como una exigencia inmediata de justicia, aquí y ahora. No se trata en ningún caso para ella de un ideal utópico o quimérico a alcanzar sino una idea que exige ser practicada, con un "proceder sin finalidad" o de "un actuar en el lugar": ni militar, ni militante, esta pasión recoge el espíritu de resistencia que consiste en buscar cómo, en cada espacio del tiempo, la historia comienza en "los acontecimientos de la libertad" para dejar entrever "otro estado del mundo". Se trata de captar, de un vistazo, el punto que aún no forma la línea; de "tener el oído histórico" alerta a los latidos y a las pulsaciones de la historia, pues todo presente debe ser considerado como un campo de batalla de la libertad.

La experiencia mesiánica consistiría pues en "declarar la justicia". La historia se hará con los acontecimientos sobrevivientes a su propia aparición, cada uno resonando como el eco profético del futuro, una especie de futuro anterior a sí mismo. El ahora mesiánico, la estrecha puerta entreabierta de Benjamin, el instante propicio del estratega son así también irreductibles en espera de una salvación venida desde afuera. Están al acecho de los posibles que nuestra débil

150. *Ibídem.*, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 150.

fuerza pueda hacer que ocurran en una coyuntura singular. No hay en esta activa espera, que desafía y provoca, la menor traza de beatitudes utópicas. A diferencia de las alegrías inconstantes de la esperanza, ensombrecidas por el miedo y la desilusión, no se deja decepcionar. Presenta, al contrario, la posibilidad poco frecuente de poder "traicionar lo ineluctable".

Derrida descubre una connivencia entre el Mesías y los espectros, una misteriosa correspondencia entre mesianidad y espectralidad. La cuestión del acontecimiento y la del fantasma son indisociables. Y la revolución es asunto de espectros y de Mesías, de aquellos que seguro que regresan y de aquellos que tal vez vendrán.

"Todo comienza con la aparición del espectro." ¿Todo? El *Manifiesto del Partido Comunista,* donde el espectro aparece desde la primera línea. Se cierne sobre Europa. A la vez figura inquietante y promesa de emancipación, terminará por atormentar al mundo encantado de la mercancía triunfante. Nuestros tiempos de desórdenes y desajustes son ricos de nuevo en apariciones espectrales.

Pero la ambivalencia del espectro es tal que uno no sabe nunca muy bien, con certeza "si testimonia, al aparecer, un pasado vivo o un vivo futuro". Los dos, sin duda, unidos en el corazón del presente. El comunismo se anuncia así simultáneamente como liberación de un pasado cautivo y como manifestación de una irreductible novedad, como restauración y como revolución. "Cuanto más en crisis está la época, más necesidad hay de convocar lo antiguo." A este respecto el comunismo ha sido siempre, y continúa siendo, espectral, siempre está por venir[151]". El *Manifiesto del Partido Comunista* es la forma efectiva de llamarlo para que aparezca.

Este espectro, obstinadamente, nos asedia. Este asedio intempestivo "no se corresponde jamás con el orden instituido en el calendario". Tiene sus caprichos, sus inconstancias y sus eclipses, sus improvisaciones y sus sorpresas. Pues no se debe confundir el espíritu y el espectro. Ni oponer, como se hacía antes, el espíritu (golpeador) de la revolución y su espectro evanescente. El espectro es un intermediario, un espíritu que se manifiesta, un "devenir-cuerpo del espíritu": "El cuerpo no es solamente la aparición carnal del espíritu, su vida arruinada y culpable, es también la espera impaciente y la nostalgia de una redención", "el espíritu liberado" o "la promesa y el cálculo de un rescate"[152]. Esto es porque si existe alguna cosa que sea como un "espíritu del capitalismo", espíritu nuevo o antiguo, de un mundo sin espíritu, debe existir también un espíritu del comunismo que lo siga como una sombra y lo espante como su doble. Es en esto en lo que el espectro está en combinación con el Mesías.

Por otra parte la época es terriblemente espectral: "Hay tantos fantasmas en esta tragedia, en los osarios de todos los campos, que nadie podrá estar seguro de estar de un solo y mismo lado." Como escribe más prosaicamente James Crumley, hay cada vez más días en los que se hace difícil escoger su campo y cada vez más circunstancias en las que se está obligado a batirse en diversos frentes. Pero "en el momento en que un nuevo desorden mundial intenta instalar su neo-capitalismo ninguna negación puede eliminar a los fantasmas de Marx".

Si "asediar no quiere decir estar presente", ¿en qué puede consistir la presencia de un espectro? Para hablar de espectros "el lenguaje de la ontología no es suficiente", constata Derrida. El mismo Marx no amaba nada a los fantasmas. No obstante, por la simple artimaña de un genitivo, "los espectros de Marx" son aquellos que le asedian y aquellos de su propia espectralidad.

De nuevo cuestión de tiempo: Marx se revela en efecto como un virtuoso de la "anacronía rítmica". Sabe "tomarle el pulso a la historia" y escuchar su "frecuencia revolucionaria": "Con sacudidas regulares, hace alternar la conjuración y la abjuración de los espectros. Estos son convocados por turnos a una conjuración positiva, una vez "hecha la cosa", revocados y olvidados. Como las apariciones mesiánicas, los espectros se deslizan en la "no temporalidad en sí del presente viviente", en las grietas y las fallas de lo que secretamente lo desajusta, "en el ahora desajustado que siempre corre el riesgo de no mantener nada junto". Así la heterogeneidad irreductible de "Los tres discursos de Marx" atestigua, escribe Maurice Blanchot, que el "mundo tiene más de una edad" y que la "medida de la medida nos falta[153]".

151. *Ibíd.*, p. 178.

152. *Ibíd.*, p. 217.

153. Maurice Blanchot, "Les trois paroles de Marx" en *L'Amitié,* Paris, Gallimard, 1969.

Entre las reservas respecto al pensamiento althusseriano que lo habrían tenido apartado del compromiso comunista, Derrida indica las numerosas cuestiones que le parecían entonces escamoteadas, "especialmente aquellas concernientes a la historicidad de la historia o al concepto de historia": "Encontraba que Althusser sustraía muy rápidamente algunas cosas a la historia, por ejemplo al afirmar que la ideología no tiene historia". Yo no entendía renunciar a la historia. La destrucción del concepto metafísico de historia no significa para mí que no haya historia[154]". Para Derrida, el concepto de ideología y la separación entre ciencia e ideología tienen una historia. Es en esta parte del tiempo histórico que la cuestión del acontecimiento se asocia a la del fantasma: "Una lógica sobre el fantasma señala hacia un pensamiento del acontecimiento", mientras que, según los propios términos de Marx, una "historia sin acontecimiento" (Geschichte ohne Ereignisse) se reduciría a las verdades sin pasión y a las pasiones sin verdades de los héroes sin heroísmo: "Lo que interrumpe el orden del tiempo, lo que llamamos revolución, esta interrupción que viene de golpe a alterar el orden de los tiempos" es lo que da el tempo y el tono de la historia, y que hace la historicidad misma, en un juego de apariciones y desapariciones mesiánicas. Pero, "cuando un acontecimiento llega, el fondo sobre el que se destaca ya no está ahí".

La "ausencia de horizonte" es pues la condición paradójica del acontecimiento. Esta ausencia da miedo, sin duda. Pero es la condición para que "alguna cosa inaudita llegue". Lo indecidible es en efecto "la condición de la decisión, del acontecimiento[155]".

"La revolución permanente" establece una relación entre el acontecimiento y su horizonte ausente. Teje el hilo de la historia. Distingue así al acontecimiento del puro milagro. Esta relación supone "la ruptura de lo que une la permanencia, a la presencia substancial", pues ningún tiempo es verdaderamente contemporáneo de sí mismo, ni incluso el de la revolución que, de alguna manera, "no tiene jamás lugar en el presente". Es por esto, dice Marx, que la revolución no podría sacar su poesía del pasado sino solamente de lo que está por venir. Mientras que en las revoluciones burguesas la fraseología excede al contenido y

154. Jacques Derrida, "Friendship and Politics", *op. cit.*
155. *Id.*, *Marx en jeu*, Paris, Descartes et Cia, 1998; *Sur parole*, La Tour-d'Aigues, Éditions L'Aube, 1999.

la acción degenera en postura, en las revoluciones comunistas por venir el contenido desborda a la fraseología.

Antonio Negri señala que, si el espectro del capitalismo está completamente presente en la obra de Derrida, el del comunismo es prácticamente inencontrable. Probablemente porque su relación con Marx continua ambigua. En *Althusserian Legacy*, él rechaza sin embargo el reproche de ignorancia o de desconocimiento que le fue frecuentemente dirigido: "Verdaderamente he leído a Marx, aunque no lo suficiente". Circunstancia atenuante, esta laguna constituirá una carencia ampliamente compartida: "Jamás uno lee bastante a Marx[156]". Recordando que él anima seminarios sobre Marx y la ideología desde 1976, Derrida afirma en 1989: "Hoy que en Francia toda referencia a Marx está prohibida, inmediatamente catalogada, tengo deseos de enseñar a Marx y lo haré si puedo." Sostuvo su palabra, a su manera, con *Espectros de Marx*.

En "Friendship and Politics", Derrida declara su intención de reclamar a una nueva lectura de Marx, "ambición mayor que la de muchos marxistas". Sin embargo su discurso nunca se proclama marxista en el sentido en que no está dominado por una referencia al marxismo, "pero no es tampoco ajeno al marxismo, ni antimarxista: no es por principio incompatible con el acontecimiento Marx[157]". Derrida afirma que ir más allá de las categorías de marxismo "clásico" u "ortodoxo" sería una conminación inherente a la teoría de Marx, "pues nunca he atacado la radicalidad de la crítica marxista como tal". El litigio concierne específicamente a un cierto marxismo, inspirado en lo que él llama "onto-teología", a la que el mismo Benjamin, a pesar de su heterodoxia sulfurosa, no habría escapado completamente. A diferencia de Althusser, Derrida estima que "no se puede erradicar la onto-teología presente en Marx". Es esto lo que lo mantendrá a distancia de toda variante del marxismo.

No es menos cierto que "siempre será un error no leer y releer, y discutir a Marx", que incluso constituirá "cada vez más un error, una falta de responsabilidad teórica, filosófica, y política". Después de la caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética, "no tenemos más excusas". ¿Cómo la reac-

156. *Althusserian Legacy*, *op. cit.*, p. 195.
157. *Ibíd.*, p. 221.

ción estalinista y las caricaturas del "socialismo real" podrían justificar o excusar una coexistencia cortés con un marxismo burocratizado transformado en razón de Estado? ¿Cómo hubieran podido éstas jamás justificar el renunciar, aunque fuese temporalmente, a citar a Marx contra sus "ismos"? Al contrario, era cada vez más imperativo avivar las trazas de "corriente cálida" contra las cenizas de su "corriente fría".

¿La desintegración del mundo erigido en su nombre liberaría a Marx de los catecismos que lo mantenían cautivo? Otra amenaza aparece entonces: "Se corre el riesgo de utilizar a Marx contra el marxismo con el fin de neutralizar o ensordecer el imperativo político en la exégesis tranquila de una obra clasificada." Se percibe ya, pronosticaba lúcidamente Derrida desde 1993, venir una moda, una coquetería, una tentativa de despolitizar profundamente la referencia marxista". Marx decretado muerto y bien muerto, se querría poder darle un homenaje al filosofo desgraciadamente perdido en la política, siempre con la condición de no ser molestado por los marxistas anacrónicos; pues "si ya posiblemente no se le tiene miedo a los marxistas, todavía se le tiene miedo a algunos que no son marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx".

Según Derrida, eso que él llama marxismo es estructuralmente insuficiente pero siempre necesario, "con tal que se le transforme y se le pliegue al análisis de nuevas articulaciones de causalidades tecno-económicas y de fantasmas religiosos": "Habría que haber comprendido muy mal para reconocer en este gesto que aventuramos aquí una adhesión tardía al marxismo. ¿Por qué este gesto de apertura sin adhesión viene tan tarde? "Yo creo en la virtud política del contratiempo" responde. Cierto. Pero, en la época de estatuarias burocráticas y de sus miradas de piedra, la fidelidad al espíritu crítico de Marx era otra forma de contratiempo, igualmente virtuoso y no menos necesario.

"Lo que es seguro, es que yo no soy marxista", precisa Derrida. Dudosa certeza, que presupone que uno sepa qué quiere decir ser marxista al final de un siglo de oscuridad. ¡Hubo y hay tantas formas de ser y no ser marxista! La negación de Derrida se aclara, sin embargo, cuando retorna en contraataque hacia la pretensión de herederos autoproclamados de una propiedad exclusiva: "¿En qué se reconoce un enunciado marxista? ¿Quién puede decir entonces: yo soy marxista?" ¡Palabra equivocada en efecto por haber servido mal y demasiado mal! Se trataría, más humildemente, de inspirarse en un cierto espíritu del marxismo que impregna (¿qué asedia?) la época. Puesto que: "lo quieran ellos, lo sepan o no, todos los hombres del mundo entero son hoy, en cierta medida, los herederos de Marx y del marxismo".

¿Marx patrimonio de la humanidad? Herencia compartida, sin designación de herederos, sin propietarios ni formas de empleo. Queda que "esta tentativa única tuvo lugar" y que "apareció esta promesa mesiánica de un nuevo tipo". Que la deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, a nuestros ojos por lo menos, como una radicalización, es decir en la tradición de un cierto marxismo y de un cierto espíritu del marxismo[158]". Este esclarecimiento no reivindica ningún derecho de sucesión. Sin embargo vale el reconocimiento de la deuda (mesiánica). Esta es entonces una forma paradójica —una buena manera— de heredar: "No se puede desear un heredero o una heredera que no invente sobre la herencia, que no la lleve más allá, en una fidelidad infiel[159]".

¿Fiel infidelidad? ¿Infiel fidelidad? La herencia no es una propiedad, una riqueza adquirida, que uno pone en el banco para ganar intereses y dividendos, sino "una afirmación activa, selectiva, que puede muchas veces ser reanimada y reafirmada por sus herederos ilegítimos más que por sus herederos legítimos". Todo depende de lo que ellos harán al respecto. La autenticidad de su compromiso pasa necesariamente por esta espinosa cuestión de saber qué hacer con la herencia.

"Transmisión y recuperación", responde Derrida. La transmisión supone un inventario, y la fidelidad que se sepa a qué ser fiel. Es por esto que, a diferencia de los fetiches tiránicos del capital, su espectro del comunismo parece tan evanescente a los ojos de Toni Negri. En su respuesta a las interpelaciones en el simposium que fue consagrado en Londres a los *Espectros de Marx*, Derrida defiende sus criterios batiéndose con los oponentes que buscaban llevarlo al terreno de la ortodoxia. El tema de la lucha de clases es en este punto perfectamente revelador.

En una entrevista en 1989 con Michael Spinker, el filósofo de la deconstrucción decreta el concepto de lucha de clases arruinado por la modernidad

158. *Ibidem*, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 151.
159. *Ibíd.*, *Marx en juego*, *op. cit.*

capitalista. Pertenecería a un modelo sociológico obsoleto, heredado del siglo XIX: "Así toda frase en la que aparecía el término "clase social" me era problemática." Derrida precisa que el análisis de los conflictos entre fuerzas sociales, al cual remite el concepto de lucha de clases, es "aún absolutamente indispensable". Pero no es seguro que "el concepto de clase, tal como lo hemos heredado, sea el mejor instrumento, a menos que sea considerablemente especificado": "Yo verdaderamente no sé lo que quiere decir clase social[160]".

Esta duda respecto al concepto de clase es tanto más legítima cuando su estatus continúa incierto en la lógica del propio Marx. Además la evolución de los conocimientos comparativos, en historia y en antropología, se ha enriquecido considerablemente a partir del estudio de las formaciones sociales y de los grupos sociales. No es menos sorprendente escuchar a Derrida, generalmente circunspecto en las cuestiones de transmisión y de herencia, tomar aquí el concepto "tal como nosotros lo hemos heredado", en lugar de cuestionarlo a partir de las interpretaciones contradictorias de las que puede haber sido objeto por parte de las sociedades burocráticas.

Diez años más tarde Derrida fue interpelado sobre esta misma cuestión por varios asistentes al Seminario sobre el tema *Wither Marxism*, organizado por la Universidad de California sobre *Espectros de Marx*. Fredric Jameson admite que el abandono del concepto de clase social corresponde a la evolución de la política contemporánea, pero objeta que renunciar pura y simplemente a una categoría tan fecunda constituiría un error dramático. Más agresivo, Tom Lewis estima que la lucha de clases constituye precisamente la columna ausente de los *Espectros de Marx*: al igual que la producción material no jugaría ya un rol central en el capitalismo contemporáneo, la desaparición de las clases sería característica del discurso de la posmodernidad. En cuanto a Aijaz Ahmad, éste critica más frontalmente "el rechazo de Derrida a una política de clases".

En su respuesta Derrida rechaza toda asimilación de su decontrucción a las nociones "atrapa-todo" (según su propio término) de posmodernidad o de posestructuralismo: "No me considero ni como un posmodernista, ni como un posestructuralista" y jamás he profetizado el final de todos las metahistorias". La caracterización de su pensamiento como posmoderno constituye a sus ojos

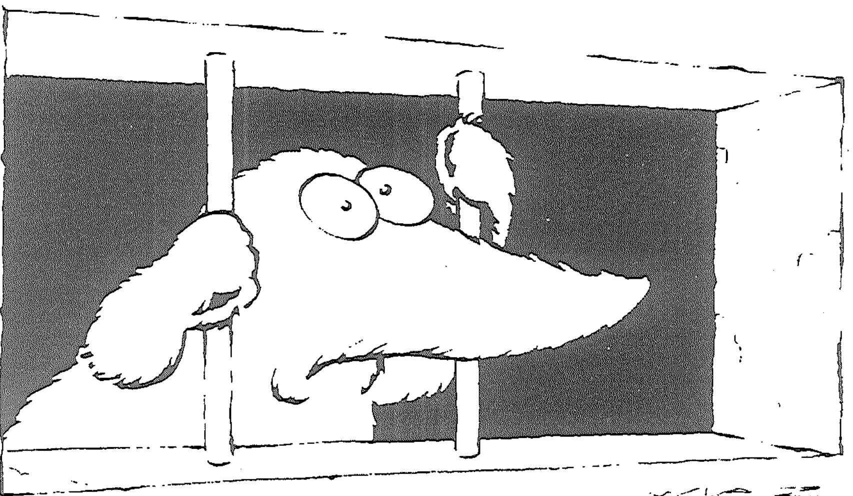
160. *Id.*, *Althusserian Legacy*, *op. cit.*, p. 204.

un "craso error". Es por esto que a Tom Lewis, que interpreta *Espectros de Marx* como una tentativa de reconciliar al marxismo con la deconstrucción, Derrida le replica que por su parte no hay nada que reconciliar ya que nunca ha tenido desavenencias.

Recuerda que los propósitos incriminados por sus oponentes sólo califican el fenómeno de clase social de "problemática". Este término no significa "ni falso, ni obsoleto, ni inoperante, o insignificante, sino más bien susceptible de transformación[161]". Precisa en fin la idea expresada en *Espectros de Marx*: "Yo creo en líneas generales en la existencia de las clases", pero el concepto es "muy vago". Sería problemático el carácter muy poco trabajado y diferenciado del concepto transmitido por la ortodoxia dominante. "Cuando digo que la solidaridad y las alianzas no dependen finalmente 'en ultima instancia', de una afiliación de clase —insiste—, esto no significa para mí su desaparición o la atenuación de su lucha". Esta es una incitación a "repolitizar las situaciones singulares en lugar de disolver su singularidad en su determinación por una esencia o una sustancia social".

Esta proposición pertinente hace eco a las preocupaciones del "marxismo político" anglosajón, en lucha contra el determinismo económico de la última instancia y contra las leyes mesiánicas de la historia. No se puede sin embargo impedir ver en ello una justificación y una corrección respecto a la entrevista de 1989. A partir de la problematicidad reconocida del concepto de lucha de clases, hubiera sido coherente trabajarla en vez de dejarla en barbecho al punto de parecer que se lo abandona. Pero las imprecisiones sobre ese punto son significativas de una relación en sí misma "problemática" de la herencia de Marx.

161. *Id.*, *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 235.



4

Antonio Negri y el poder constituyente

El topo es hemofílico. El momento de aparecer es para él la hora de todos los peligros. Puede suceder que una mano cruel haya deslizado dentro de su topera cuchillas de afeitar o vidrio molido. Entonces se desangra, escapándosele con la muerte su laboriosa vida.

En una nota de la fundación Saint-Simon, Philippe Raynaud sitúa a Antonio Negri y a Alain Badiou bajo la bandera común de la "pasión revolucionaria[162]". Sin lugar a dudas esta pasión es compartida. Pero la cuestión democrática, que Badiou ignora soberbiamente, en Negri está en el núcleo del debate: "Hablar de poder constituyente, es hablar de la democracia" escribe desde las primeras líneas de su libro[163]. En la medida en que despliega una temporalidad específica, la "libertad constituyente" excede la verdad efímera del acontecimiento. El poder constituyente se ejecuta en "revolución permanente" y esta permanencia conceptualiza la unidad contradictoria del acontecimiento y de la historia, del constituyente y del constituido.

Hablar de poder constituyente es hablar de revolución, y viceversa. Representa "la dilatación de la capacidad humana de hacer historia" en lugar de sufrirla. Negri cita a Spinoza, quien fue un iluminado, como el primer pensador de este poder ilimitado o más bien de esta "potencia" (*potentia*) irreductible del ejercicio del poder (*potestas*). El Dios de Spinoza, precisa Deleuze, "sólo concibe los posibles que él realizaría por su voluntad": "En realidad no tiene poder, sino solamente una potencia idéntica a su esencia. Según esta potencia, Dios es igualmente la causa de todas las cosas que se desprenden de su esencia, y "causa

162. Philippe Raynaud, "Les nouvelles radicalités", *Notes de la Fondation Saint-Simon*, abril-mayo de 1999.

163. Antonio Negri, *El Poder Constituyente*, Paris, PUF, 1997. Ed. española en Ed. Libertarias, 1993.

de sí mismo", "de su existencia tal cual ésta está envuelta por la esencia". Toda potencia es pues "acto, activa, y en acto"[164].

Sucede lo mismo con el poder constituyente. Como todo estado de potencia, siempre se encuentra en acto. No se concibe como un posible que se actualiza, sino a la manera del *conatus* de Spinoza, como esfuerzo y tendencia de la esencia a perseverar en la existencia y a envolverla en "un tiempo indefinido". Su potencia expansiva es una pasión alegre. Y esta alegría mantiene y aumenta a su vez la potencia de actuar.

La Comuna de París, cuya "gran magnitud social" fue según Marx "su propia existencia", es la ilustración perfecta. El ejercicio de este poder ilimitado lleva lógicamente al avance democrático hasta el debilitamiento del Estado, como cuerpo político independiente (y recíprocamente, de la economía concebida como una segunda naturaleza). Esta extinción de un aparato estatal especializado, opuesto a la sociedad no podría confundirse con la desaparición de la política. Para Negri el pensamiento liberal y el pensamiento anarquista son los que representan "las formas más terminadas de la racionalidad instrumental". En uno y otro caso "lo social no necesita lo político". "La mano invisible del mercado como la negación abstracta del Estado, niegan el poder constituyente. Que esas visiones de la sociedad reposen sobre el individualismo y sobre la regla del provecho, o sobre la anarquía y sobre la regla del colectivismo, se trata tanto en un caso como en el otro de aislar lo social, y este fin es la contrapartida necesaria de la trascendencia política, invocada de una parte y vilipendiada de la otra[165]. Cada crisis, en la medida en que trastorna el campo político, tañe "como una comunicación de fallecimiento de las teorías de la separación".

A la disociación ilusoria de lo político y de lo social Negri opone una dialéctica de la potencia y del poder, un doble proceso de politización de lo social y de socialización de la política. Inalienable, "la libertad constituyente" manifiesta la resistencia de la potencia fundadora a la rigidez petrificada de la institución. La "producción del sujeto constituyente" está, según él, en el centro de tres Declaraciones de los Derechos Humanos (de 1789, 1793 y 1795). El suje-

164. Gilles Deleuze, *Spinoza, Filosofía práctica*, Paris, Minuit, 1981, p. 134. Ed. española en Ed. Tusquets, 1981.
165. Antonio Negri, *El Poder Constituyente, op. cit.*, p. 428

to emergente se constituye allí en un conflicto permanente con la propiedad privada y con la razón de Estado que se esfuerzan por contenerlo y rechazarlo. El fin nacional (la victoria del Estado-nación sobre la universalidad proclamada), social (la represión del movimiento popular) y sexual (el control de las "tejedoras" y la exclusión de las mujeres) del momento revolucionario sella la derrota y condena a la conjura permanente a replegarse a las catacumbas de la historia. Hasta las nuevas irrupciones de 1830 y 1848.

La libertad política se define pues como "poder constituyente". Pero, ¿constituyente de qué? Lo "fantástico" y lo "maravilloso" caracterizan según Rousseau las situaciones excepcionales, donde se manifiesta lo insólito y donde surge la novedad. El poder constituyente, del cual el capitalismo moderno "lleva, dice Negri, el concepto a su madurez", es el ejemplo[166]. Sin embargo, sólo hay "definición de lo político a partir del concepto del poder constituyente" que determina la naturaleza y la sustancia[167]. Porque la potencia constituyente no viene después de la política. Esta no es el resultado, ni la consecuencia. "Viene primero" y se impone como "la definición misma de la política". Su represión reduce por el contrario la política a un poder despótico; no necesariamente bajo los rasgos confesados de la tiranía, sino, más sinuosamente, bajo los de un despotismo banal y cotidiano, que Jacques Rancière designa como "policía" y Alain Bandiou como "Estado antipolítico". Tenso en el extremo, el arco democrático del poder constituyente puede entonces, por un giro paradójico, renegarse en la afirmación opuesta de una verdad sin discusión y de una subjetividad sin oposición[168].

166. Carl Schmitt recuerda al respecto que la dictadura, como poder de excepción opuesto a la arbitrariedad de la tiranía o del despotismo, ha sido concebida durante largo tiempo como un "milagro", en la medida en que suspende la legalidad del estado como el milagro suspende la legalidad natural.
167. Antonio Negri, *El Poder Constituyente, op. cit.*, p. 331 y p. 436.
168. Esta tentación esta ligada a la relación, señalada por Carl Schmitt, entre la noción moderna del poder constituyente, radicalmente inmanente, y el paso de la "dictadura comisaria" (poder de excepción legalmente delegado por mandato con una duración determinada) a la "dictadura soberana", cuyo poder no está "obligado por nada": "Mientras que la dictadura comisaria está autorizada por un órgano constituido y a título de la Constitución en vigor, la dictadura soberana deriva sólo del poder constituyente amorfo." (Carl Schmitt, *La Dictadura*, Paris, Le Seuil, 2000; ed. española en Alianza Ed., 2003).

Frente al poder instituido y tiránico del capital, frente a los fetiches de la mercancía y las servidumbres involuntarias que imponen, frente al triunfo del trabajo muerto que toma y sujeta al vivo, la forma contemporánea del poder constituyente sería el comunismo como "movimiento real que suprime el orden existente", el movimiento siempre recomenzado de una supresión contrariada sin cesar. En *El Capital*, Marx sigue el rumbo de este poder en el conflicto de clases moderno que se opone, desde el punto de vista de los dominados, a la separación formal entre los productores y los medios de producción. Para Negri, la fusión tendencial de lo social y de lo político, vislumbrada entre las crisis revolucionarias y los desgarramientos de la dominación, aclara las vacilaciones de Lenin sobre los papeles respectivos del Partido y de los Soviets en el ejercicio concreto del poder constituyente. El funesto cortocircuito entre la acción de las masas y las disposiciones del Partido, el compromiso inestable entre el poder virtual de los Soviets y la dirección real del Partido resultarían en gran parte, de esta confusión.

Interpretando la noción estratégicamente determinante de la "dualidad de poder", que caracteriza en Lenin la situación revolucionaria, no como un hecho constitucional, sino como un hecho constituyente, Negri tiende sin embargo a eludir la contradicción constitutiva de la democracia política. No en provecho de una verdad circunstancial tan indiscutible como autoritaria, sino como en Badiou, por la autodestrucción de una democracia víctima de su propia práctica.

Sobre las huellas de Maquiavelo, Negri hace de la oposición entre "virtud" y "fortuna" el enunciado creador de la tensión dialéctica entre constituyente y constituida, entre el principio dinámico de la subversión y la inercia conservadora de las instituciones. Allí ve la matriz de las relaciones contradictorias entre la voluntad y su resultado, entre la juventud y la vejez, entre la alegre vehemencia de los inicios y la pesada laxitud de los finales que se eternizan. La "fortuna" maquiavélica aparece así como el "fondo maldito" de la inercia.

¿Cómo podría resistírsele la virtud? Esta es siempre la pregunta esencial.

En el retorno recurrente a Thermidor, "el enemigo es una vez más vencedor: la corrupción, la fortuna, la acumulación capitalista se oponen a la *virtud* y la echan. Pero la *virtud*, el poder constituyente, el gran llamado de la democracia radical no habían dejado de existir como principio y como esperanza[169]. El poder constituyente resiste así a su institucionalización mortífera bajo la forma de soberanía. Pues lo contrario a la democracia no será solamente, como linsinúa la Vulgata democrática, el totalitarismo, sino también la soberanía". Todo, en efecto, "opone poder constituyente y soberanía". Estos dos conceptos parecen "en contradicción absoluta". Fiel a la idea de Rousseau según la cual el pueblo es "siempre dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores", el rechazo *sans culotte* de la soberanía resume así el carácter absoluto inalienable del poder constituyente.

De forma más inesperada, Negri opone igualmente el poder constituyente a la utopía concebida como debilitamiento y anulación de su efectividad, es decir como "pasión triste". La utopía puede ser en efecto considerada como una modalidad de la esperanza, definida por Spinoza como "una alegría constante, nacida de una cosa pasada o futura de cuyo surgimiento dudamos en cierta medida[170]". Una alegría dudosa pues, ya que va a la par del miedo: no hay miedo sin esperanza, y no hay esperanza sin miedo. Actividad desbordante y exuberante, tan intensa como la utopía, "pero sin ilusión, o si se quiere, plena de materialidad", el poder constituyente se presenta así como una "distopía". Lo que confirmaría el notorio hecho de que los periodos de intensa actividad constituyente sean también periodos de declinación o de eclipse utópicos. Y viceversa.

Ya adopte la forma de la desobediencia o de la insurrección, la "resistencia a la opresión" es inherente al poder constituyente. De donde la lógica paradoja de su inscripción en el derecho constitucional de 1793: "El derecho se construye como principio práctico que se desprende del desarrollo del poder constituyente". Esta penetración del poder constituyente en el derecho revela la escisión en clases antagónicas del pueblo míticamente unido de 1792 en ocasión de la festividad de la Federación. Frente al nuevo orden del capital, que se revela bajo la máscara de una universalidad tempranamente contradicha, el proletariado se anuncia como una nueva fuerza portadora de esta potencia siempre activa y perseverante.

En la medida en que produce la mediación entre lo político y lo social, de la cual el partido representa, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, la forma

169. *Ibid.*, p. 190.
170. Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*

por fin encontrada, la Revolución Francesa aparece para Marx como la matriz de la lucha de clases de los pueblos modernos. Si el poder constituyente es un sujeto, no es ya el de una progresión constitucional paciente y respetuosa, sino su "antítesis continua", sinónimo de un poder de resistencia.

En *De la democracia en América*, Tocqueville previene a su lector: "El libro que va a leer está escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor al ver esta revolución irresistible que marcha desde hace tantos siglos a través de todos los obstáculos y que se ve, todavía hoy, avanzar en medio de las ruinas que ha ocasionado". Este progreso obstinado, a veces oscuro, es precisamente, para Negri, el del poder constituyente, que no se delega ni se aliena. Se manifiesta y surge por la puerta estrecha de una crisis. Es el "concepto de una crisis". Negri insiste en varias ocasiones sobre esta relación entre el poder constituyente y la noción de crisis, sobre la dialéctica entre la paciencia procedimental y la exaltación del acontecimiento: "El paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que hace irrupción, que corta, interrumpe, que rompe todo equilibrio preexistente y toda posibilidad de continuidad."

Aparece así una temporalidad propia del poder constituyente: "una prodigiosa capacidad de aceleración", "un tiempo del acontecimiento donde la singularidad accede a la generalidad", donde lo particular se universaliza, un tiempo que "imprime el ritmo, marca y ordena" sus acciones constitutivas. Este atropello, este tropel, esta precipitación de los acontecimientos, es la temporalidad original de la Revolución Francesa. Una temporalidad revolucionaria, que plantea la cuestión recurrente de saber dónde comenzar y dónde terminar una revolución. El tiempo y el espacio específicos del acontecimiento revolucionario se manifiesta como un "deterioro de la democracia", en un momento peligroso en el que la radicalidad constituyente y su fuerza de irrupción desmitifican la escena de la representación.

Para esta experiencia extrema del poder constituyente, la Revolución Francesa aparece como "una revolución diferente" y un "soberbio amanecer". Mientras más frenada se encuentre su temporalidad indomable por el nuevo orden termidoriano, "más buscará romper sus cadenas y desplegarse como movimiento de liberación nacional". Mientras más choque con la contrarrevolución

política e institucional, con más fuerza irá a sacar nuevos impulsos de lo profundo de las fuerzas sociales.

Más se afirmará como "revolución permanente".

La lucha de clases responde así a los frenos, bloqueos, y reveses con "aceleraciones súbitas y prodigiosas". La idea de un "tiempo-potencia" nace de estas aceleraciones[171]. Si el pueblo dispone del poder permanente e irreductible para modificar su Constitución, la temporalidad abierta, y "continuamente revolucionaria" se revela como "primer fundamento de la subjetividad". El "tiempo de las masas" hace el poder constituyente. De ahí el doble sentido unido a la voluntad, tantas veces proclamada desde Babeuf y los termidorianos, de "terminar la revolución": ¡impulsándola hacia su terminación, inaccesible para unos y poniéndole fin de una vez por todas para otros!

Babeuf y los Iguales quieren "terminar la revolución" porque no está hecha, o está mal hecha, a medias solamente: trabajo chapucero; lo esencial queda por hacer. Benjamín Constant o François Furet quieren, al contrario, liquidarla. En el sentido circunstancial del término, la Revolución se terminó sobre el cadalso de Termidor. En el sentido de su permanencia constituyente, queda en una revancha inacabada, interrumpida, interminable. Su potencia subterránea va por caminos invisibles a súbitos resurgimientos: Junio de 1848, la Comuna, Julio de 1936, Mayo del 68: "Al final de la Revolución Francesa tiempo de apertura quiere decir revolución permanente y revolución comunista, cierre quiere decir liberalismo, o peor, reacción[172]".

Reforma y revolución tienen cada una su temporalidad propia. A la primera, la monotonía de un tiempo homogéneo y vacío, una historia sin acontecimientos, condenada al simulacro y a la anécdota. A la segunda, las dificultades de un tiempo roto. Decidido a conjurar el riesgo revolucionario, Edmund Burke fue el primero, sin duda, en hacer explícita esta relación entre la prudencia reformadora y su temporalidad lenta: "Actuar lentamente y a veces de forma imperceptible", siguiendo el proceso "lento y constante de una "energía siem-

171. La aceleración de las rotaciones del capital, de la circulación de las mercancías y de la difusión de la información, ¿puede esta temporalidad revolucionaria acelerarse en lo sucesivo?

172. Antonio Negri, *El Poder Constituyente, op. cit.*, p. 308.

pre renovada".[173] Furtivamente, de puntillas, con miedo a despertar el volcán del acontecimiento adormecido. Pues la dualidad del poder que surge inevitablemente no es un inevitable eslabón de la cadena mecánica de causas y efectos sino un hecho constituyente que se da a sí mismo su propia ley.

¿Cómo pensar esta permanencia paradójica del acontecimiento? ¿Cómo pensar este trabajo de zapador que corre bajo la superficie tranquila de las cosas y que continúa bajo la capa bien ordenada de la norma? ¿Cómo pensar esta paciencia afanosa en ampliar fisuras y convertir rajaduras en grietas y fracturas? Como una fidelidad, responde Badiou. Banalmente conyugal o apasionadamente amorosa, esta fidelidad al pasado del acontecimiento y del reencuentro tiene un aroma de piedad. En Negri, al contrario, el poder constituyente, que "se realiza como revolución permanente" o que "toma la forma de un poder de revolución permanente" es fiel a la cita y a la promesa rigurosamente inmanente de la liberación.

Emanada de la soberanía de la Razón, extraña a la dialéctica de los tiempos históricos, la "voluntad general" de la que se reclamarán los jacobinos continúa atemporal como una especie de gracia divina laicizada. El concepto de poder constituyente permite al contrario desdramatizar el de revolución, de darle una inmanencia radical: "Ya no puede ser otra cosa que el deseo de transformación del tiempo, deseo continuo, implacable, práctica continua e incontrolable reabierta por el amor del tiempo[174]". La afirmación ininterrumpida de esta potencia constituye para Negri la gran novedad política y la trama histórica del siglo XIX. ¿Qué resta hoy, en la experiencia posmoderna, donde la historia se hunde en la fugacidad del instante?

En *Imperio* Michael Hardt y Toni Negri abordan, sin nostalgia exagerada del pasado, las consecuencias del paso de la modernidad a la posmodernidad[175]. Saludan esta "transición capital en la historia contemporánea" como el advenimiento de una liberación y la oportunidad de una política del mestizaje y del nomadismo, radicalmente opuesta a las lógicas binarias y territoriales de la modernidad. Prolongando la crítica a la soberanía comenzada en *El Poder Constituyente* registran sin pesar el declive de las soberanías estatales y nacionales en beneficio de un Imperio sin límites: mientras que el imperialismo clásico significaba la expansión del Estado-nación fuera de sus fronteras, no habría ya, en la actual fase imperial, Estados-nación, ni imperialismo. A este nuevo dispositivo "supranacional, mundial, total, le llamamos Imperio". El Imperio no es pues americano —sino "simplemente capitalista".[176]

Este Imperio se habría formado, al final de la guerra fría, a través de la concentración de un capital transnacional y las operaciones bélicas en el Golfo o los Balcanes. Representaría "una nueva forma de poder", una especie de no-lugar pascaliano cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. La mutación del "imperialismo en Imperio y del Estado-nación en la regularización política del mercado global" marcaría así el paso, a escala planetaria, de la subsunción formal a la subsunción real de las relaciones de producción y de reproducción por el capital. Aboliendo la frontera entre una parte interna y otra externa, el Imperio quedaría en adelante sin exterior.

Esta situación haría obsoletas las preocupaciones tácticas de la "vieja escuela revolucionaria". Pondría al orden del día una contra-mundialización, animada por un deseo inmanente de liberación. "Ser republicano, hoy" consistiría ante todo en "luchar en el interior del Imperio, y en construir contra él en terrenos híbridos y fluctuantes". Igual que las estrategias de conquista del poder y de la gestión económica fueran isomorfas a la centralización estatal del capital industrial, este discurso de la subversión posmoderna, a pesar de su proclamada novedad, continúa sin embargo estrictamente isomorfo al nuevo espíritu, "fluctuante e híbrido" del propio capital.

Hardt y Negri afirman sin embargo que el orden imperial "abre la posibilidad real de su derrocamiento y de nuevas potencialidades de revolución[177]". Al

173. Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, 1790.

174. *Ibíd.*, p. 438.

175. Michel Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Exils, 2000; ed. española en Paidós, 2002. Este libro constituye un importante esfuerzo de síntesis, que aborda las cuestiones filosóficas y estratégicas tanto como las históricas y económica. En otras oportunidades regresaremos a este breve ensayo.

176. Antonio Negri, "El Imperio, estado supremo del capitalismo", *Le Monde Diplomatique*, enero 2001.

177. *Ibídem*, p. 393. "El Imperio crea un potencial revolucionario mayor del que han creado los regimenes modernos de poder", p. 474.

haber agotado el capital su espacio de expansión, sus contradicciones se harían cada vez más insuperables. Hardt y Negri se cuidan sin embargo de profetizar el hundimiento fatal del sistema. Se preguntan más bien cómo las resistencias y las acciones de la multitud pueden "convertirse en políticas". Aunque esté claro a nivel de concepto, admiten que "esta tarea de la multitud queda más bien abstracta". ¿Qué prácticas concretas van a animar este proyecto político? "No se puede decir por el momento[178]".

Ninguna prescripción doctrinaria puede, en efecto, reemplazar la acumulación de nuevas experiencias fundadoras. Ninguna trascendencia programática puede sustituir a la inventividad inmanente de la lucha. Pero ninguna profesión de fe, aunque estuviera acompañada de mil trompetas podría estremecer los muros invisibles del Imperio.

Imperio se esfuerza en pensar sintéticamente la novedad de la época y para sacar partido de la crítica posmoderna de la Ilustración. En lugar de plantarse en la línea Maginot de la nación o de refugiarse confortablemente en el mito de revoluciones pasadas, sus autores subrayan que no podría haber mercado global sin que emerja una ordenanza jurídica supranacional. Tomando de Foucault el tema de la biopolítica y del biopoder exploran las consecuencias de la extensión de las relaciones mercantiles en todas las esferas de la reproducción social. Su debilidad viene de que para nada someten sus hipótesis a la prueba de las realidades concretas de la concentración del capital, de la geopolítica y de las estrategias militares, del lazo efectivo entre las empresas transnacionales y las empresas estatales. Ellos ceden a la ilusión cronológica que consiste en concebir modernidad y posmodernidad como secuencias sucesivas y no como dos lógicas culturales complementarias y contradictorias de la acumulación del capital: centralización de una parte, fragmentación de la otra; cristalización del poder y disolución generalizada; petrificación de fetiches y fluidez de la circulación mercantil.

La separación en el tiempo de estas tendencias gemelas hace aparecer al nuevo orden imperial como "posmoderno", "poscolonial" y "posnacional". Refuerza la ilusión del "después". En realidad, el Imperio no suprime el antiguo orden de relaciones interestatales. Se superpone a él. El inicio de un nuevo orden jurídico supranacional continúa unido al orden antiguo de los Estados. Si el Imperio es más multipolar y multicéfalo que exclusivamente americano, no deja de organizar una jerarquía de dominaciones y de dependencias entre naciones. El capital y las firmas se transnacionalizan pero continúan acercándose a la potencia militar, monetaria y comercial de los Estados dominantes.

Sacando conclusiones extrapoladas de tendencias todavía contradictorias, la fórmula "el Imperio, estadio supremo de Imperialismo" corre el mismo riesgo que la de Lenin sobre el imperialismo como un "estadio supremo del capitalismo": el de una interpretación catastrofista para la cual el "estadio supremo" deviene un estadio terminal, sin salida alguna.

Después de Maquiavelo y de Spinoza, Hardt y Negri definieron la política como movimiento de multitud. A pesar "de la decadencia de las esferas tradicionales de resistencia" y aunque "los espacios públicos están cada vez mas privatizados" la política, contrariamente a lo que dudaba Hannah Arendt, no sería amenazada de desaparición. Perdería solamente su ilusoria autonomía para confundirse con la lucha social: "Los conflictos sociales que constituyen la política se tratan en lo sucesivo directamente, sin mediación alguna". Si la política es un arte de las mediaciones, ¿qué queda cuando se suprimen las mediaciones? La fusión decretada de lo político y de lo social escamotea la dificultad sin resolverla. Concluir, sin más precisiones, que el movimiento de la multitud tendrá que "inventar las formas democráticas de un nuevo poder constituyente" traza una perspectiva muy vaga frente a los desafíos de la época.

Para conjurar los efectos de la reificación y de la alienación mercantiles, no sería posible contentarse, en efecto, con fórmulas que opongan la multitud al pueblo, el surgimiento impalpable de la pretensión a la toma del poder, los flujos desterritorializados al control estricto de las fronteras, la reproducción biopolítica a la producción económica. Hardt y Negri saben muy bien —y lo dicen— que la mercadotecnia, "posmoderna anticipada", puede invertir la pluralidad y transformar "cada diferencia en oportunidad" de consumo, o la "gestión de la diversidad" en operación lucrativa. Saben también que la apología de contrapoderes locales y de las acciones de "proximidad" puede expresar una impotencia frente al poder a secas. Saben —y lo dicen— que "la hibridación, la movilidad y la diferencia no son liberadoras en sí mismas" y que no se podría, sin pagar un gran precio, renunciar al menos a un atisbo de verdad.

178. *Ibíd.*, p. 480.

No es suficiente oponer al "pueblo" mítico, que es una "síntesis instituida preparada para la soberanía" tendiente a lo homogéneo y lo idéntico, "una multitud hecha de individualidades y de multiplicidades irreductibles". En la posmodernidad, el "subyugado sumiso" habría "absorbido al explotado", y la "multitud de la pobre gente" habría "tragado y digerido a la multitud proletaria"[179]. Esta apuesta sobre la multitud coquetea paradójicamente con una representación populista, haciendo del pobre "el fundamento de la multitud" y "también el fundamento de toda posibilidad de humanidad".

La loable preocupación de evitar la trampa de un nacionalismo regresivo lleva entonces a una falsa simetría que no da la razón ni a la mundialización liberal ni a la defensa de los logros sociales. Deja filtrar un desprecio mal contenido respecto a las resistencias de un movimiento obrero acusado de arcaísmo. Nuevos bárbaros expulsados del trabajo y expulsados de la ciudad, sólo los excluidos serían capaces de minar el orden imperial: afirmar que los "hombres se acercan a su liberación del modo de producción capitalista", es entonces "tomar sus distancias respecto a los que vierten lagrimas de cocodrilo por el fin de los acuerdos corporativistas del socialismo y del sindicalismo nacional, como los que lloran la belleza de los tiempos que pasaron ya, de un reformismo social impregnado del resentimiento de los explotados y del celo que con frecuencia se cobija bajo la utopía[180]".

"¿Por dónde comenzar?" preguntaba en otra época Lenin, en el umbral de una nueva época. "El único acontecimiento que se espera siempre —responden hoy Hardt y Negri—, es la construcción de una potente organización revolucionaria" pero "no tenemos un modelo que ofrecer para este acontecimiento[181]". En su defecto, el libro termina con una tarea militante en forma de imperativo categórico: "Hoy, después de tantas victorias capitalistas, después de que las esperanzas socialistas se han desvanecido en la desilusión, y después de que la violencia capitalista contra el trabajo se cristalizó bajo el nombre de ultraliberalismo. ¿Cómo es posible que el militantismo exista todavía? Inscribiéndose en el divorcio mantenido entre la inmediatez de las resistencias y la esperanza de un

179. *Ibíd.*, p. 204.
180. Antonio Negri, "El Imperio, estado supremo del imperialismo", *Le Monde Diplomatique*, enero 2001.
181. *Ibíd.*, p. 493.

acontecimiento incierto, la proclamación según la cual el "militantismo contemporáneo" hace de la "rebelión un proyecto de amor" toma el matiz de una profesión de fe.

No es nada sorprendente que la figura destinada a "aclarar la vida futura del militantismo comunista" sea entonces la de Francisco de Asís, el *Poverello* resistente al capitalismo naciente: "En la posmodernidad, nosotros nos encontramos en la situación de San Francisco oponiendo a la miseria del poder la alegría del ser. Esta es una revolución que ningún poder controlará —porque el biopoder y el comunismo quedan juntos, en todo amor, toda simplicidad y toda inocencia. Estas son las irreprimibles claridad y dicha de ser comunista[182]". La alegría contagiosa de San Francisco, según Negri, responde así a la austera exigencia de San Pablo según Badiou. En los dos casos, una política revolucionaria difícil de encontrar tiende a transformarse en una extraña mística sin trascendencia.

182. *Ibíd.*, p. 496.

III

Y sin embargo, cava

La revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea metódicamente. Hasta el 2 de diciembre de 1851 sólo había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el poder parlamentario, para poder derrocarlo después. Una vez conseguido esto, lleva a la perfección el poder ejecutivo, lo reduce a su más simple expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará, y gritará jubilosa: ¡Bien has hozado, viejo topo!

KARL MARX,
El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte



El topo es perseverante en sus ideas. Hace su labor callada pero firmemente: "Ha sido necesario que las grandes revoluciones, evidentemente necesarias, sean antes precedidas por una revolución silenciosa y secreta de las ideas de la época, una revolución que no es visible para todos[183]*". Fuera del alcance de las apariencias y de los aparentes cava en silencio y en secreto. Si él es miope, la época es ciega a "su empuje cuando continúa escarbando desde el interior*[184]*".*

183. Friedrich Hegel, *Escritos Teólogicos de Juventud*, Edición Alemana, Nohl, 1905. Ed. española en Fondo de Cultura Económica, 2003.

184. *Historia de la Filosofía*, Edición Alemana, Leipzig, 1971, III, p. 629.

De Blanqui a Benjamin, pasando por el Stephen de Joyce, la infernal repetición de derrotas tiene más de pesadilla de la que queremos despertar que de sueño sereno. Es bien conocido que la Historia tartamudea y farfulla. De tragedias a la farsas: del tío al sobrino, de Napoleón el grande a Napoleón el pequeño. De tragedias en tragedias: de las masacres de Junio de 1848 a las de la Semana Sangrienta.

Pero también Marx retoma y repite. De una alusión a la otra, el pasado es citado a comparecer. El viejo topo del *18 Brumario* resucita al espectro del rey asesinado merodeando por la escena de *Hamlet*. Es siempre una historia de "excavación invisible", de *underground* y de aparecidos, de marchas y de pasos: La Revolución hace su camino. Está pasando todavía por el purgatorio[185]". *Escarba y zapa gründlich, profundamente hasta la raíz.*

"Brav gewühlt, alter Maulwurf!"

"¡Bien has hozado, viejo topo!"

De traducción en transposición, de lapsus en desliz, de Shakespeare a Schlegel, de Hegel a Marx, transitando *vía* Bakunin, el viejo amigo sufre una metamorfosis, hasta sentirse suficientemente fuerte para subir a la superficie: "El ánimo parece con frecuencia haberse olvidado y perdido, pero íntimamente dividido contra sí mismo, continúa trabajando interiormente hacia adelante, como dice Hamlet del espectro de su padre: ¡Buen trabajo, bravo topo! —hasta que sea suficientemente fuerte para hacer reventar la corteza de la tierra que le

185. Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En *Obras Políticas*, París, Gallimard, Colección, "Biblioteca de la Pleiade", 1994, T. 1. Ed. española en Alianza Ed., 2003.

escondía el sol[186]". Entre el subsuelo y la superficie, entre escena y bambalinas, es la imagen no-heroica de la abnegación preparatoria, de los preliminares indispensables para el amor, del trabajo ante el umbral. Un agente de la profundidad y de la latencia. Una especie de texto invisible que corre bajo el visible, que a menudo lo corrige y otras veces lo contradice.

"¿Si esto fuera así, que el Siglo XXI fuera incapaz de recuperar del XX que todavía hubieran acontecimientos", pregunta Michel Surya. ¿Las desilusiones del siglo de los extremos habrían aniquilado la posibilidad de no importa qué acontecimiento?

Desde nuestra estruendosa entrada en la modernidad, "la revolucion fue el nombre de este acontecimiento que no ha llegado, del cual sólo fue el nombre del acontecimiento lo que existió, o lo que es peor, bajo la forma de su desmentido absoluto. Si no hay ningún acontecimiento que salvar, sucede que lo único que se hubiera querido poder salvar seria esta metamorfosis espantosa[187]".

Esta herida de la esperanza pesará largo tiempo todavía sobre las generaciones por venir. Largo tiempo ensombrecerá el futuro. Pero antes que resignarse a esta pérdida sin remedio, tal vez es tiempo aún de transformar una pérdida en ganancia.

A condición de desacralizar y darle un carácter laico al acontecimiento en sí mismo. Arrancarlo a la teología para ofrecerlo a la historia y a la política profanas.

186. Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.*, "Well said, old Mole" decía Hamlet. "*Brav alter Maulwurf ! Wühlst so hurtig fort!* Tradujo Schlegel ("¡Bien y prontamente cavado, bravo viejo topo!". "*Brav gearbeitet, wackerer Maulwuf!*". En un artículo sobre la reacción en Alemania aparecido en 1842 en el número 10 de los *Anales Alemanes*, Bakunin retoma la metáfora: "Hay signos que nos anuncian que el topo ya ha hecho su trabajo subterráneo y que reaparecerá próximamente para el Juicio." "Brav gewühlt" resume Marx, cuya idea de lo subterráneo (gewühlt) añade al simple trabajo hegeliano un toque de subversión. Sobre estas transformaciones del topo, ver Martin Harries, "*Homo alludens*. Marx's Eighteenth Brumaire" en *New German Critique*, otoño de 1995.

187. Michel Surya, *La Quinzaine littéraire*, agosto 2000.

1

¿UNA HISTORIA SIN ACONTECIMIENTOS?

Hasta la Gran Guerra, toda la política reposaba sobre esta posibilidad del acontecimiento resistente a "la insidiosa noción de ley histórica" que amenazaba engullirla. Después, Paul Valéry ya se preguntaba si el espíritu político no iba a cesar de "pensar por acontecimiento" y si no se habría descuidado repensar "de forma conveniente" esta noción fundamental: "Toda acción hace surgir una serie de intereses imprevistos de todas partes, engendra acontecimientos inmediatos." Sus efectos "se hacen sentir casi inmediatamente desde lejos, retroceden rápidamente hacia sus causas y sólo se amortiguan en el imprevisto". Es por esto que "la antigua geometría histórica y la antigua mecánica política no convienen en absoluto".

Nuestra caída en la posmodernidad amenaza hoy al acontecimiento de forma diferente. Del débil tartamudeo de los grandes relatos emerge el corazón ensordecedor de mercancías ventrílocuas. La historia se aísla alrededor de un eterno presente. El espectro del Capital perturba las ruinas de las esperanzas rotas. Lejos de escrutar en el horizonte el acontecimiento que no llega, vigilantes y centinelas absortos se dejan ganar por el sueño.

Rechazando la fatalidad de una historia reducida a una eternidad mercantil, los discursos filosóficos del acontecimiento responden a su eclipse político con su celebración mística. "Surgido de la nada", se presenta entonces como un inicio absoluto, un "puro preludio de sí mismo" sin antecedentes, ni condiciones. Como la primera cita tan soñada del encuentro amoroso, aparece a la vez improbable y de una "evidencia inmemorial".

¿Qué valdría un reencuentro si no hiciera vacilar las certezas y no destruyera la insidiosa tentación de habituarse a un orden de cosas? Para que constituya un acontecimiento es necesario dejarse sorprender y arriesgarse enteramente a la incertidumbre de lo que sobrevendrá.

Pero una revelación o una iluminación repentina no constituirán de antemano un acontecimiento. Privado de toda lógica histórica, estaría rápidamente limitado a apostar a la Providencia o al Destino para que de vez en cuando

"surja el imposible milagro del acontecimiento". Una política profana devendría entonces tan impensable como impracticable.

Lo que históricamente constituye una fecha "no depende de las cualidades intrínsecas del acontecimiento en sí mismo, sino de la manera en que se relaciona con la situación de la que emerge[188]". En la condición del hombre moderno, señala Péguy, "la espera de nada" no es sin embargo "nada de espera". Y el proyecto sin resultados garantizados "no es sin embargo una nulidad de proyecto". Compromete una responsabilidad hacia lo posible. Pura iniciación de sí mismo, el acontecimiento es entonces "una floración de lo posible en el instante", "una entrada en materia de tiempo": "Nada es tan misterioso como esos trastornos, como estas renovaciones, como estos recomienzos profundos. Este es el secreto del acontecimiento[189]". Como en las revoluciones, estos recomienzos y estas renovaciones implican que la tabla no esta rasa jamás y que nunca se parte de la nada.

En la medida en que "siempre le ocurre a alguien" y en la que siempre podemos ser ese alguien, nosotros podemos llegar a descubrir ese secreto y su misterio. En lugar de aclamarlo como "pura posibilidad de lo posible", es necesario entonces relacionar al acontecimiento con las condiciones históricas que lo determinan. Mientras que el milagro es del orden de la fe, el acontecimiento proviene de una política en forma de apuesta razonada. Esta política rompe tanto con la rutina de un socialismo "fuera de tiempo" como con las "leyes" tranquilizadoras de una historia determinista. La Toma de la Bastilla sólo es racionalmente pensable por la crisis del Antiguo Régimen. La insurrección de Octubre , por la conmoción de la guerra y por las especificidades del "desarrollo del capitalismo en Rusia" que hacen del país el eslabón débil del orden imperial. El desembarco del Granma, por la dictadura subalterna de una burguesía dependiente y corrupta. Los decretos de la voluntad pueden entonces concordar con las circunstancias de la decisión.

Sólo hay acontecimiento auténtico, cuando se alcanza el punto crítico en que la memoria se une con la espera, cuando la experiencia va al encuentro de los hechos por venir. También parece siempre prematuro, intempestivo, fuera

188. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject, op. cit.*, p. 141.
189. Charles Peguy, *Clio, op. cit.*, pp. 170 y 228.

del momento adecuado. Es esto lo que constituye su fuerza. Tiene sentido "a partir de su futuro" y de las nuevas posibilidades que origina. Lleva en sí las condiciones de "su propia inteligencia". Sólo su posteridad puede evaluar la magnitud de esta novedad. Pues se remonta a las raíces de los posibles. Altera su horizonte y proclama una revolucion de los tiempos[190].

El tiempo periodístico, al contrario, no tiene mañana. Fabricante en serie de actualidades y de sucesos, la producción mediática confunde la novedad efímera con la que hará historia. Su presente siempre recomenzado no se inscribe en un tiempo que revelaría su sentido. A base de titulares, exclusivas y revelaciones, ofrece a bajo precio el simulacro del acontecimiento. "Una vez más, el instrumento nos ha sobrepasado" constataba Karl Kraus. La época "toma muy cómodamente la edición especial por el acontecimiento mismo[191]", a pesar de su estrépito las trompetas de la voz pública mediática no estremecen ya ninguna muralla.

Una política del acontecimiento es un arte del contra-tiempo. Necesariamente intempestiva, llega siempre muy tarde y siempre muy temprano. La hora propicia es siempre prematura. La idea moderna de revolución aparece como un punto de sutura entre necesidad histórica y contingencia del acontecimiento. Pues no sólo la acción política se expone a la incertidumbre de sus resultados, sino que ella misma produce sus propias contingencias. ¿Cómo darse cuenta? ¿Por la astucia hegeliana de la razón? La contingencia designa entonces la relación establecida entre la fragilidad de lo posible y la consistencia de lo efectivo. Irreductible al puro azar como a las lagunas de un conocimiento incompleto, se inscribe en el corazón de la historia, concebida como "el acto por el cual el espíritu se moldea bajo la forma del acontecimiento[192]".

"La prueba de esta contingencia" es una experiencia frecuentemente dolorosa de las sinrazones históricas: ¿cómo conciliar la incertidumbre del acontecimiento y la racionalidad supuesta por el propio concepto de historia? Una historia sin acontecimientos sería tan impensable como un acontecimiento sin historia. Ella sólo es inteligible a través de una "trama cambiante" de lo que suce-

190. Ver Claude Romano, *L' Évenement et le Temps*, Paris, PUF, 1999.
191. Karl Kraus, *La Grande Époque*, Paris, Rivages, 1999.
192. Friedrich Hegel, *La Raison dans l'historie,* Paris, UGE, 1965.

de, pero también pudiera no suceder. El simple cumplimiento de un fin anunciado suprimiría "la prueba de la contingencia"[193]

¿De qué "necesidad histórica" es entonces el acontecimiento la parte aleatoria? De la necesidad de la lucha y del conflicto, pues sólo la lucha es previsible, no su desenlace. El modo de producción capitalista, insiste Althusser, no es engendrado por el modo de producción feudal "según el régimen de la génesis o de la filiación". Surgió del reencuentro —tan insólito como el del paraguas y de la máquina de coser encima de la mesa de operaciones— entre el dinero capitalizado, la fuerza de trabajo formalmente libre y la innovación técnica. El acontecimiento es la forma de esta combinación innecesaria.

El instante decisivo "en el que todo parece ser cuestionado" define pues la política como la colusión en el corazón de la historia" de lo virtual, que es múltiple y de lo actual, que es único.

"Existe lo imprevisible. He aquí la tragedia[194]".

Todavía es necesario que esta trágica libertad, bajo riesgo de tornarse en puro capricho, conozca los límites que le asignan la coyuntura y las circunstancias. A diferencia del héroe clásico, actuando de una sola vez, el militante incrédulo afronta la incertidumbre de una decisión cuyo resultado puede siempre contradecir las intenciones. La fragilidad de los juicios políticos e históricos se impone así como antídoto necesario a las tentaciones dogmáticas y doctrinarias como a las de la indiferencia cínica.

Cambiar el mundo es interpretarlo para cambiarlo. Es también cambiarlo interpretándolo.

La política es en efecto la "inteligencia aguda" de los acontecimientos en su perspectiva histórica, del momento propicio y de las relaciones de fuerza, de las uniones y de las bifurcaciones. En la política, como en el amor, desencuentro y encuentros frustrados son otros tantos posibles mortinatos.

La historia estratégica y su memorial de posibles se distinguen así de las simplezas de los hechos consumados. Los propios historiadores, para quienes el acontecimiento es evidente cuando se ajusta al supuesto "sentido" de la historia, discuten sobre los errores de los políticos cuando se trata de ir contra la

193. Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.
194. Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1967.

corriente. Esto les da "la posibilidad de manifestar su sabiduría retrospectiva enumerando y catalogando sus faltas, sus omisiones y sus torpezas". Desgraciadamente "estos historiadores se abstienen de indicar la vía que habría podido permitir conducir a un moderado a la victoria en un período revolucionario o, al contrario, indicar una política revolucionaria razonable y victoriosa en un período termidoriano"[195]. Forenses del hecho consumado, esta historia historiadora sacrifica lo contingente a lo necesario, y lo posible a lo real.

La historia crítica descifra por el contrario el acontecimiento desde el punto de vista de la intervención de sus actores. Contrariamente a François Furet, que enfría a la Revolución Francesa, ésta regresa a los encuentros perdidos y reanima las oportunidades perdidas. Libera las posibilidades cautivas del hecho consumado. Contra la fuerza implacable de las cosas, la prueba de la contingencia y de la incertidumbre de la lucha abren así una brecha en el sombrío encadenamiento de los trabajos y de los días.

2

PERMANENCIAS DE LA REVOLUCIÓN

Marx pensó la política "en un horizonte divido entre lo aleatorio del encuentro y la necesidad de la revolución[196]". "Sería sin duda alguna muy cómoda de hacer la historia universal si se emprendiera la lucha sólo si la suerte fuera infaliblemente favorable. Esta historia sería a fin de cuentas muy mística si los "azares" no jugaran en ella ningún papel. Naturalmente, estos azares entran dentro del marco de la marcha de la revolución y están compensados a su vez por otros azares. Pero la aceleración o el freno del movimiento dependen mucho de los azares de este género —entre ellos figura este otro azar: el

195. Pierre Naville, *Trotski vivant*, Paris, Nadeau, 1988, p. 85.
196. Louis Althusser, "Por un materialismo del reencuentro", *Écrits philosophiques, op. cit.*, t. II.

carácter de la gente que se encuentra inicialmente a la cabeza de movimiento[197]".

Habiendo abandonado la filosofía especulativa de la historia por la crítica de la economía política, Marx inscribe su sentido agudo del acontecimiento —las guerras y las revoluciones— en la lógica sistémica y las "leyes tendenciales" del capital. Contra el misticismo providencial de la historia universal, esta forma parte de lo incierto. Pero, apenas reconocida, esta parte parece rápidamente neutralizada por una mecánica de contrapesos y de compensaciones. Los "azares" se anulan en su resultante previsible, "en el marco de la marcha de la evolución". Las "oscuras encrucijadas" se borran en una sucesión de aceleraciones y frenos. La singularidad del acontecimiento se deshace de nuevo en el gran relato del progreso y la contingencia política se disuelve en la necesidad histórica.

La razón astuta parece entonces tener su revancha.

Este retorno "a la razón en la historia" dispone poco a comprender el enigma de Thermidor y de su recurrencia. El lazo enigmático entre revolución y contrarrevolución se reduce en Marx a una diferencia reconfortante entre revoluciones burguesas y revoluciones proletarias cuyo desenlace seguiría, *in fine*, asegurado: "Las revoluciones burguesas avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son efímeras, alcanzan enseguida su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilar los resultados de su *Sturm und Drang*. En cambio, las revoluciones proletarias como las del siglo XIX, se someten a sí mismas a una crítica permanente, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la inmensidad caótica de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volver atrás y

197. Karl Marx, *Lettre à Kugelmann*, *Correspondance*, t. XI, Paris, Ediciones Sociales, p. 186.

las circunstancias mismas gritan: *Hic Rhodus, hic salta!* ¡Aquí está la rosa, has de bailar aquí![198]" ¡Las revoluciones sociales sólo retrocederían para saltar mejor!

Si la revolución inaugural resplandece como un magnífico amanecer, la contrarrevolución es oblicua y crepuscular. Se descubre a destiempo. Demasiado tarde. Cuando ya está consumada. Pues revolución y contrarrevolución no son un simple juego de avance y retroceso sobre el mismo eje temporal. No son simétricas. Experto en reacción, Joseph de Maistre descubrió el secreto: la contra-revolución no es una revolución en sentido contrario, una revolución invertida y que marcha en sentido contrario, sino lo "contrario a una revolución".

Según Merleau-Ponty, las revoluciones serán "verdaderas como movimiento" y "falsas como regímenes". El orden institucional sólo será, dice Mannheim, el "residuo maléfico" de la esperanza utópica. En Badiou, en fin, Thermidor designa el cese del acontecimiento tan súbito y milagroso como su irrupción, una "traición de la fidelidad" más que una reacción histórica y social. La alternancia recurrente de la apertura circunstancial y de su cierre burocrático confirmaría así las intermitencias de una política reducida a escasos instantes de epifanía.

Consciente del peligro que representa este divorcio entre el acontecimiento y la historia, Badiou se esfuerza en reconciliarlos, no por su inscripción en un porvenir común, sino por un imperativo categórico de fidelidad: "Es necesario continuar!" A imagen de la esperanza paulina, esta fidelidad dogmática sustraída a toda refutación posible, dicta una obligación incondicional: "nosotros nos glorificamos, incluso en las aflicciones, sabiendo que la aflicción produce la paciencia, la paciencia la fidelidad probada y la fidelidad probada la esperanza. Pues la esperanza no engaña[199]". "Fidelidad a la fidelidad, y no representación de su resultado venidero", esta esperanza mística mide las desilusiones con el rasero real de la plenitud venidera. El lazo se cierra sobre la singularidad absoluta del acontecimiento. Pues la felicidad dura lo que dura su fuerza propulsora sin que uno sepa por qué se agota y cómo termina por apagarse[200].

198. Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte, op. cit.*, p. 441.
199. San Pablo, *Epístola a los romanos.*
200. El topólogo Eustache Kouvélakis señala que la adición de "las secuencias" citadas por Alain Badiou y Sylvain Lazarus (la Revolución Francesa, junio de 1848, la

Luchando con las incertidumbres del presente, el sentido trágico de la política desaparece de un solo golpe entre una estética orgullosa de la derrota y una subasta religiosa de la creencia. El puro deber de fidelidad caracteriza en efecto la vocación del santo. En Badiou, el ideal militante de santidad amenaza con degenerar en sacerdocio y la fe en dogma. "Una santidad sumergida en una actualidad tal como la del Imperio Romano o como la del capitalismo contemporáneo, no puede protegerse de otra forma que creando, con toda la dureza necesaria, una iglesia. Pero esta Iglesia transforma la santidad en sacerdocio". El militante no es entonces ya un apóstol de la verdad, sino un sacerdote que ha colgado los hábitos y el burócrata de una fe corrupta en beatería. Contra esta reconciliación con el orden de cosas la bendición sólo podría venir de nuevos milagros, de nuevos santos y nuevos mártires.

Renunciar a la acción prosaica en las miserias del presente y en los repliegues de la historia —entre verdad y opinión, entre voluntad y representación, entre ligereza de la esperanza y peso de las circunstancias, entre el impulso constituyente y la inercia instituida— condena a oscilar entre la arbitrariedad de la voluntad pura, que es la forma propia del izquierdismo, y una sutil prevención de la política, de sus contradicciones reales y de la pluralidad apremiante de sus protagonistas.

De Marx a Trotski, la fórmula paradójica de la "revolución permanente" designa el nudo problemático entre acontecimiento e historia, entre ruptura y continuidad, entre el instante de la acción y la duración del proceso. Merleau-Ponty señala que en Trotski la "razón histórica" ya no es una divinidad secularizada que conduce el tren del mundo. Aunque la historia concebida de esta forma sea tan extraña a la teología como al determinismo económico, se pregunta si no subsistirá, a pesar de todo, el trazo de una creencia en un fin anunciado.

Todo depende, en efecto, de la forma en la cual se articule el concepto de revolución con el de historicidad. En una perspectiva genética, la "revolución

Comuna, la Revolución de Octubre, la larga marcha de la Revolucion Cultural China, Mayo del 68) contradice la idea de su excepcionalidad: la duración acumulada de estos acontecimientos cubre más de la mitad de los dos últimos siglos. Para hacer toda una historia. (Ver Eustache Kouvélakis, "La politique dans les limites, ou les paradoxes d'Alain Badiou", *op. cit.*)

permanente" puede muy bien ser la pieza falsa de una fe laica en un progreso garantizado. Las nociones ambiguas de superación o de transición ilustrarán entonces la interpretación evolucionista "de una revolución de la cual cada etapa está en el germen de la etapa precedente[201]".

Pero la "revolución permanente" puede también revestir un sentido contrario al etapismo mecánico (siniestramente ilustrado en la Vulgata estalinista por la oscura cronología de los modos de producción): un sentido eficaz y estratégico. Expresa entonces el lazo hipotético y condicional entre una revolución circunscrita en un espacio-tiempo determinado y su extensión espacial (la "revolución mundial") y temporal (se extiende necesariamente en decenas de años). El cambio revolucionario del mundo toma entonces la dimensión de una "lucha interior continua" del poder constituyente contra su petrificación termidoriana.

3

CRISIS Y MALESTARES EN LA CIVILIZACIÓN

La relación entre resistencia, acontecimiento e historia converge en la noción estratégica de crisis, donde los fallos de la normalidad y los fracasos de la rutina toman toda su amplitud. Etimológicamente la crisis es un momento de decisión y de verdad, cuando la historia duda ante un punto de bifurcación donde se abren los caminos boscosos de los "posibles laterales".

Tema característico de la modernidad, la crisis representa la parte sombría del progreso. Ha tomado su sentido actual pasando del vocabulario médico al vocabulario económico y después al político. La "gran crisis" económica de 1929 coincide extrañamente con *El malestar en la cultura* de Freud (1929) o con la

201. Leon Trotsky, *La Revolución Permanente*, Paris, Gallimard, Colección Ideas, 1964. Ed. española en Fundación Federico Engels, 2001.

Crisis de las ciencias europeas de Husserl (1935). Para Husserl, "la crisis de las ciencias europeas" significa que su cientificidad ha devenido dudosa. En la crisis social y política, la legitimidad de las instituciones y la potencia del orden establecido están por su parte quebrantadas. Como si el malestar anunciara la crisis, y como si la crisis se extendiera a las diferentes esferas de la vida social e intelectual.

El malestar eleva el "no hacer nada" al rango de conducta moral e inmoviliza la voluntad en "la espera infinita de lo que podría llegar[202]". Este es el momento crítico de la desilusión represiva. Síntoma de un nuevo malestar en la civilización, el desencantado discurso de la modernidad de nuevo deviene propicio hoy a la "crueldad melancólica" de la acción sin un fin.

La crisis, al contrario, es la parte activa del malestar. Hay en ella subjetividad y actividad. En un parpadeo el topo entrevé entonces la luz.

De Marx a Lenin, la crisis ha tomado un sentido claramente estratégico. Designa en lo sucesivo el "nudo del acontecimiento" que trastorna el campo de los posibles. Esclarece los antagonismos. Jerarquiza las contradicciones. Combina los ritmos sociales, distingue las múltiples pertenencias[203].

Desde principios del siglo XVII, Europa no ha conocido, constata Marx, una revolución radical que no "haya sido precedida de una crisis comercial y financiera": "Por su retorno periódico, las crisis comerciales amenazan la existencia de la sociedad burguesa. Una epidemia social estalla. Bruscamente, la sociedad se ve arrojada de nuevo a un estado de barbarie momentánea." La crisis puede aún tardar algunas semanas, "pero es necesario que estalle[204]". Se presenta así como la manera en que "el conflicto debe ser constantemente superado" y como la forma bajo la cual el equilibrio roto se restablece violentamente. Este diagnóstico no escapa a lo que Michel Dobry califica de "ilusión etiológica". La anterioridad de la crisis comercial respecto a la crisis revolucionaria parece establecer entre ellas un lazo directo, confirmado por la metáfora médica de la "epidemia social".

Sin embargo, Marx no se conforma con interpretar la sucesión cronológica como una relación causal. Él ahonda en la lógica íntima de las crisis económicas y financieras. Cuando el acto de la compra y el acto de la venta, la producción y el consumo, la extracción y la realización de la plusvalía no están acordes, cuando sus momentos respectivos se escinden y se separan, "la unidad de estos momentos promovidos con la autonomía de los unos respecto a los otros" debe ser restablecida por la violencia. Cuando la unidad del proceso de producción y de reproducción se rompe y las contradicciones no pueden ya ser resueltas por una "metamorfosis silenciosa" entonces la crisis "deviene locura[205]". Marx se burla de los economistas que quieren ver en esto un simple efecto del azar, en lugar de comprender la relación entre la contingencia del acontecimiento y sus determinaciones históricas.

Pero la crisis económica no es más que un frío relámpago, la forma "más abstracta" y "sin contenido" posible. No es la causa mecánica de las crisis políticas, sino solamente su condición de posibilidad. El estudio comparativo de las crisis revolucionarias ha permitido después establecer una relación de reciprocidad dialéctica entre crisis económica, crisis de legitimidad política y crisis revolucionaria.

En *El Fracaso de la Segunda Internacional*, Lenin destaca así una interacción variable entre diversos elementos de la situación: cuando "los de arriba" no pueden ya gobernar como antes; cuando "los de abajo" no lo soportan más, y cuando esta doble imposibilidad se expresa por una repentina irrupción de las masas. Estos factores son todos de orden directamente político. En su *Historia de la Revolución Rusa*, Trotski retoma por su parte los mismos criterios, insistiendo en la "reciprocidad condicional de esas premisas": "Cuanto más resueltamente y con seguridad actúa el proletariado, mayor posibilidad tiene de arras-

202. Jacques Hassoun, *Actualité d'un malaise*, Toulouse, Érès, 1999.

203. Rechazando la idea de la crisis como momento de esclarecimiento y de verdad, Michel Dobry analiza hábilmente algunos de los rasgos característicos de la crisis política como la unificación tendencial multisectorial de las lógicas sectoriales, la acentuación de la interdependencia táctica de las decisiones, la "desectorización coyuntural del espacio social", la reducción de la autonomía de los sectores sociales en las coyunturas de fuerte fluidez política, la simplificación del "espacio social" y además la "unidimensionalización de la identidad personal" más allá de la multiplicidad de roles. Ver Michel Dobry, *Sociología de las crisis políticas*, Paris, Imprenta de la Fundación Nacional de las Ciencias Políticas, 1992.

204. Karl Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, Ed. española en El Viejo Topo, 2002.

205. *Id.*, *Manuscrits de 1857-1858*. I, Paris, Editions Sociales, 1980, p. 209.

trar las capas intermedias, más aislada esta la capa dominante, más se acentúa la desmoralización en ellas y más, como consecuencia, la desagregación de las capas dirigentes lleva agua al molino de la clase revolucionaria". Señala así la dinámica interna de la crisis y la fluctuación de las alianzas (el "apoyo difuso" sobre el que reposa, según Michel Dobry, la legitimidad del orden existente).

La transformación de una crisis en crisis revolucionaria depende entonces de la aptitud de los actores para aprovechar la oportunidad estratégica de la coyuntura. La acción de una fuerza coherente dotada de un proyecto claro deviene una condición decisiva en el desenlace: "La revolución no surge de toda situación revolucionara sino solamente en el caso en que a todos los cambios objetivos enumerados venga a añadirse un cambio subjetivo, por ejemplo la capacidad de la clase revolucionaria de librar acciones de masa bastante vigorosas para romper completamente el antiguo gobierno que no caerá jamás, incluso en una época de crisis, si no se le hace caer[206]". Lenin de esta forma subraya una característica esencial de la crisis: la "desobjetivisación" de las relaciones sociales y desfatalisación de las "leyes de la historia[207]". La salida de la crisis se realiza entre dos o varios protagonistas, y sus actores toman consistencia por medio de los "intercambios de golpes".

Reservando el cambio subjetivo a la "clase revolucionaria", Lenin ubica sin embargo la crisis de legitimidad, cargada de numerosos determinaciones subjetivas, sólo del lado de las "condiciones objetivas". Queda así tributario de una separación del sujeto y el objeto, que puede conducir, en ciertas situaciones, a un puro voluntarismo político: un decreto arbitrario de la voluntad sin relación con el campo efectivo de los posibles. Se flirtea entonces con la "ilusión heroica" diagnosticada por Michel Dobry que consiste en aislar el "factor subjetivo"

206. Lenin, *El Fracaso de la Segunda Internacional, 1915*. En *Historia y Conciencia de Clase*, París, Minuit, 1974, Georg Lukács radicalizó esta inclinación positivista: "La diferencia cualitativa entre la crisis decisiva del capitalismo y las crisis anteriores no reside en una metamorfosis de su extensión y de su profundidad, en otras palabras, de su cantidad y calidad. Más bien esta metamorfosis se manifiesta en que el proletariado deja de ser simple objeto de la crisis y se despliegua abiertamente el antagonismo inherente a la producción capitalista." Ed. española en Orbis, 1985.

207. Ver sobre este punto a Michel Dobry, *Sociología de las crisis políticas, op. cit.*, p. 164.

en una oposición estática entre la norma y la crisis, entre el acto y el proceso, entre el acontecimiento y la estructura. Presente en Badiou y, en menor medida, en Negri, esta ilusión nace de una tendencia efectiva de la crisis a unir estrechamente sujeto y objeto: "No sería sorprendente que el tiempo de crisis sea de pronto percibido y racionalizado como el de la eficacia política particular de los factores subjetivos[208]". La exageración de esta tendencia conllevaría una pérdida en dos aspectos: la del conocimiento de las acciones propias a las coyunturas críticas y la de la evaluación de los golpes intercambiados por los protagonistas.

Desde mediados del año 1870, el mundo está instalado en una atmósfera de crisis que las calmas económicas no llegan a disipar. A pesar de los repetidos anuncios de salida inminente del túnel, el futuro social, ecológico, tecnológico, permanece ensombrecido por inquietudes y peligros. Indefinible, la crisis se prolonga. El miedo a un espantoso fin se eterniza en la prolongación de un esfuerzo sin fin.

Se trata de otra cosa, que ya no es la crisis comercial, ni financiera, sino de un nuevo malestar de la civilización. De una crisis global de las relaciones sociales y de las relaciones de la humanidad en su medio natural, de un desajuste general de los espacios y los ritmos. En el capitalismo posmoderno, destaca Toni Negri, ya no "hay una escala fija para medir el valor. El Imperio funciona fuera de control. Sin embargo, la ley del valor no deja de ser la medida de todo. A través de las fiebres bursátiles, se aplica incluso a escala planetaria y en tiempo real. Mientras que la socialización acrecentada del trabajo y la incorporación de inteligencia socializada a la producción hacen cada vez más miserable e irrisoria la medida de la riqueza por el tiempo de trabajo abstracto, este último queda como el patrón de las relaciones sociales. Que se trate de una organiza-

208. *Ibíd.*, p. 81. Es interesante notar que Trotski afirma prácticamente lo contrario sobre el papel del individuo en la historia. Pretende que la dinámica revolucionaria en 1917 era tal que Octubre hubiera tenido lugar más tarde o más temprano, incluso sin Lenin o sin él mismo, y que las circunstancias hubieran producido los hombres que requería la situación. Es por el contrario en la derrota y la reacción burocrática, cuando es medianoche en el siglo, que su papel de transmisor le parece irreemplazable. Es necesario señalar la parte polémica de este argumento. ¡Nada prueba en efecto que sin las *Tesis de abril* y el estallido insurreccional, los sucesos de 1917 hubieran seguido el mismo curso!

ción del trabajo, de la edad de retiro, de la partición entre tiempo de trabajo legal y tiempo efectivo, uno se bate y se desgarra por unas migajas de tiempo ganado o perdido[209].

La crisis de la civilización es una crisis de desmesura y malmedida. Que dura y se prolonga en una podredumbre sin final. Negri saca una hipótesis según la cual las grandes crisis desaparecen con la modernidad en provecho de una proliferación posmoderna de las "pequeñas crisis" ramificadas en rizomas. Si se comprueba que las soberanias estatales se deshacen en las mallas de la red imperial, es lógico imaginar que las crisis rápidas y violentas alrededor de las apuestas identificables del poder ceden el lugar a las crisis lentas de la "corrupción".

La noción de crisis cambiará de sentido y de función. No será ya un hueco en la estructura, ruptura en la continuidad. En lo sucesivo será parte de la historia. Coincidiría con la "tendencia general de la historia". Sería su modalidad misma: "El Imperio se define por la crisis. Su declivè ha comenzado. La crisis es inmanente al Imperio y no se distingue de el[210]". Se encuentran aquí los acentos catastrofistas que Negri pretende evitar. Marx estimaba más sobriamente que el capital deviene respecto a sí mismo su propia barrera.

Esta contradicción llega hoy a un punto crítico. ¿Pero cómo salir de ella?

Se han conocido imperios decadentes y civilizaciones en ruinas. La historia no es un largo río tranquilo. No tiene un final feliz asegurado. Si la crisis no es aún el acontecimiento, manifiesta la posibilidad de concretarlo. Su salida no ha sido efectuada por adelantado. Planteada a principios del siglo pasado, la alternativa de liberación o barbarie es más apremiante que nunca. De guerras mundiales en bombardeos atómicos, de genocidios en desastres ecológicos, la barbarie ha tomado una amplia delantera. La crisis aparece pues como algo más que un simple "giro histórico": como un gran paso, como una unión crucial, al punto de rencuentro entre las dificultades de la situación y la contingencia de la acción.

209. La exigencia patronal de reemplazar en el derecho al trabajo las cualificaciones por la competencia es significativa. Reconocidas socialmente y objetivadas, las cualificaciones contribuyen a determinar el valor social de la fuerza de trabajo; la evaluación patronal de la competencia utiliza las crecientes dificultades de esta cuantificación para destruir las solidaridades e imponer una individualización arbitraria.

210. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio, op. cit.*, p. 458 y p. 465.

La catástrofe puede aun ser conjurada si...
No hay otra opción que dedicarse a eso.
Es el mismo trabajo del topo.



Epílogo

DE TOPOS Y DE PROFETAS

"Se tienen adivinos cuando ya no hay profetas"
FRANÇOIS RENÉ DE CHATEAUBRIAND

François Furet concluyó *El pasado de una ilusión* con un veredicto melancólico: "El individuo democrático ve temblar sobre sus bases, en este fin de siglo, a la divinidad Historia". Al sentimiento vago de una amenaza "se une el escándalo de un futuro cerrado", y "henos aquí condenados a vivir en el mundo donde vivimos". El capital se convertirá en el horizonte infranqueable de todos los tiempos.

No habrá más después ni en otra parte.

Fin de la historia.

Muerte del acontecimiento.

Unhappy end.

Hay sin embargo siempre conflicto y contradicción, malestar en la civilización y crisis en la cultura. Siempre habrá políticas del rechazo a la servidumbre y resistencias a la injusticia.

De Seattle a Niza, de Millau a Porto Alegre, de Bangkok a Praga, de marcha de desocupados en marcha de mujeres, se dibuja una extraña geopolítica, de la cual se ignora el acontecimiento que prepara.

El viejo topo cava todavía.

Hegel evocaba esta revolución "silenciosa y secreta" que preludia la aparición de un espíritu nuevo. A través de los disparates de la historia, el cavar astuto del topo traza según él la vía de la Razón. El topo no tiene prisa. No tiene porqué tenerla. Tiene necesidad de "un largo tiempo" y "dispone de bastante tiempo". No se retira para invernar sino para perforar. Sus vueltas y sus retrocesos lo llevan al lugar de su surgimiento. No desaparece, sólo se hace invisible.

Característica de la modernidad, la metáfora del topo será, según Antonio

Negri, condenada por la posmodernidad. "Sospechamos que el viejo topo está muerto." Su excavación le hará lugar a las "infinitas ondulaciones de la serpiente"[211] y a luchas de reptiles. Este veredicto revela aun la ilusión cronológica según la cual la posmodernidad sucedería a una modernidad relegada al museo de antigüedades. Pero el topo es ambivalente. A la vez moderno y posmoderno. Discretamente afanado en sus "rizomas subterráneos" y estruendoso, de súbito, en su cráter.

Bajo pretexto de renunciar a los grandes relatos históricos, los discursos filosóficos de la posmodernidad son propicios al misticismo y a los mistagogos: una sociedad que no tiene ya profetas tiene adivinos. Es lo propio de los periodos de reacción y restauración. Después de las masacres de junio de 1848 y el 18 Brumario de Napoleón el pequeño, el movimiento socialista fue así tomado por la "cristolatría": "Y he aquí a los hijos de Voltaire, los antiguos comedores de curas, agrupados con las manos místicamente anudadas alrededor de un velador esperando horas enteras a que ese mueble levante la pata. En fin la religión bajo todas sus formas está a la orden del día, y es 'muy distinguida'. Francia se ha vuelto loca. Mme Roland lo observaba certeramente al escribirme después del 2 de diciembre[212]".

Pierre Bourdieu opone a la afirmación mística y adivinatoria la palabra condicional, preventiva y performativa del profeta: "De la misma forma que el cura es parte del orden ordinario, el profeta es el hombre de las situaciones de crisis, donde el orden establecido oscila, y donde el porvenir completo está suspendido[213]".

El profeta no es un sacerdote ni un santo.

Mucho menos un adivino.

Para conjurar la crisis, no son suficientes las resistencias sin proyecto y las apuestas sobre una hipotética salvación circunstancial. Es necesario mantenerse firme a la vez sobre la lógica de la historia y sobre la improvisación del acontecimiento. Quedar disponible a la contingencia del segundo sin perder el hilo del primero. Es el propio desafío de la acción política. Pues el espíritu no progresa en un tiempo vacío, "sino en un tiempo infinitamente pleno, lleno de luchas[214]".

Y de acontecimientos, de los que el topo prepara la llegada.

Con una lenta impaciencia. Con una paciencia impaciente.

Pues el topo es un animal profético.

211. *Ibid.*, p. 89.

212. Gustave Lefrançais, *Souvenirs d'un révolutionnaire*, Paris, La Tête de feuille, 1971, p. 191.

213. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champs religieux", *Revue Française de Sociologie*, n. 12, 1971, p. 331.

214. Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Ed. española en Tecnos, 2005.

ÍNDICE

Introducción: El topo y la locomotora 11

I Galerías y subterráneos

Políticas de la resistencia 25

1. Resisto luego existo 27
2. Pérdidas y resurgimientos utópicos 39
3. La paciencia del marrano 51

II Erupciones y agujeros

Políticas del acontecimiento 69

1. Louis Althusser y el misterio del encuentro 73
2. Alain Badiou y el milagro del acontecimiento 105
3. Jaques Derrida y el mesianismo sin Mesías 125
4. Antonio Negri y el poder constituyente 139

III Y sin embargo, cava 155

1. ¿Una historia sin acontecimientos? 161

2. Permanencias de la revolución 165

3. Crisis y malestares en la civilización 169

Epílogo: De topos y de profetas 177

Otros títulos en *El Viejo Topo*

AA.VV. *Derecho a decidir.* Ed. y Prefacio de Joaquín Arriola
AA.VV. *El valor de la ciencia*
AA.VV. *El libro de las 35 horas*. Prólogo de Julio Anguita
AA.VV. *Miradas sobre la precariedad*
AA.VV. *Por un modelo público de agua*
AA.VV. *Ubú en Kosovo.* Prólogo de Noam Chomski

Tusta Aguilar y Araceli Caballero (coords.). *Campos de juego de la ciudadanía*

Txetxu Aguado. *La tarea política. Narrativa y ética en la España posmoderna*

Mark Aguirre. *Yemen. Un viaje a la Arabia profunda en tiempos turbulentos*

Carlos A. Aguirre Rojas, B. Echevarría, C. Montemayor e I. Wallerstein. *Chiapas en perspectiva histórica*

Julio Alguacil. *Poder local y participación democrática*

Bénédicte André-Bazzana. *Mitos y mentiras de la Transición*

Alejandro Andreassi Cieri, *"Arbeit macht frei". El trabajo y su organización en el fascismo* (Alemania e Italia)

J. de Andrés, P. Chaves, y F. Luengo (editores). *La ampliación de la Unión Europea. Economía, Política y Geoestrategia*

Samir Amin. *El hegemonismo de Estados Unidos y el desvanecimiento del proyecto europeo*
Samir Amin. *Más allá del capitalismo senil*
Samir Amin (dir.). *Las luchas campesinas y obreras frente a los desafíos del siglo XXI*
Samir Amin. *Por un mundo multipolar*

Teresa Arenillas Parra. *Ecología y ciudad*

Joaquín Arriola y Luciano Vasapollo. *La recomposición de Europa. La ampliación de la Unión Europea en el contexto de la competencia global y las finanzas internacionales*

José Luis Monereo Pérez. *La democracia en Crisis: Harold J. Laski*

Manuel Monereo. *Con su propia cabeza. El socialismo en la obra y la vida del Che.*
M. Monereo y P. Chaves (*coordinadores*). *Para que el socialismo tenga futuro*
M. Monereo y P. Chaves (*coordinadores*). *Diversidad y desigualdad: Las razones del socialismo*
M. Monereo, M. Riera y J. Valdés (*coordinadores*). *Cuba: Construyendo Futuro*
M. Monereo, M. Riera (*editores*). *Foro Social Mundial. Porto Alegre, Otro mundo es posible*
M. Monereo, M. Riera y P. Valenzuela (*editores*). *Foro Social Mundial/Porto Alegre, 2002. Hacia el partido de Oposición*

Toni Negri. *El exilio*

Félix Ovejero. *El compromiso del método. En el origen de la teoría social posmoderna*

Xavier Pedrol, Gerardo Pisarello. *La ilusión constitucional. Una crítica del proyecto de la convención y razones para una Europa alternativa*

Francisco Pi i Margall. *Federalismo y República*

Marco Revelli. *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*

Miguel Riera (*editor*). *La Batalla de Génova*

Maximilien Robespierre. *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*

B. Riutort Serra. *Razón política, globalización y modernidad compleja*

Fernanda Romeu Alfaro. *El silencio roto... Mujeres contra el franquismo*

Arthur Rosenberg. *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*

Manuel Sacristán Luzón. *M.A.R.X., máximas aforismos y reflexiones con algunas variables libres*
Manuel Sacristán Luzón. *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*
Manuel Sacristán Luzón. *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*

Louis Antoine de Saint-Just. *La libertad pasó como una tormenta. Textos del período de la Revolución Democrática Popular*

Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*

Amartya Sen. *El valor de la democracia*

Pascual Serrano. *Perlas. Patrañas, disparates y trapacerías en los medios de comunicación*

Lucien Sève, Jacques Texier y Catherine Samary. *Socialización, democracia, autogestión. Un debate marxista en los tiempos de la izquierda plural*

Toby Shelley. *Nanotecnología. Nuevas promesas, nuevos peligros*

Boaventura de Sousa Santos. *Democracia y participación.*
El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre

Enric Tello. *La historia cuenta.*
Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible

J. Trías y M. Monereo (*coordinadores*). *Rosa Luxemburg: actualidad y clasicismo*

Pedro Vaquero. *Mejorar las pensiones. Más allá del Pacto de Toledo*

Luciano Vasapollo, H. Galarza y H. Jaffe. *Introducción a la historia y la lógica del imperialimo*

Jorge Verstrynge. *Elogios*
Jorge Verstrynge. *Sobre el poder del pueblo*
Jorge Verstrynge. *R: Rebeldes, Revolucionarios y Refractarios*
Jorge Verstrynge. *La guerra periférica y el Islam revolucionario.*
Orígenes, reglas y ética de la guerra asimétrica

Colección TEXTOS INQUIETOS

David Bacon. *Hijos del libre comercio. Deslocalizaciones y precariedad*

Franco Berardi/Marco Jacquemet/Giancarlo Vitali. *Telestreet. Máquina imaginativa no homologada*

Colectivo Diáspora. *Los dueños del mundo y los cuarenta ladrones*

Ferran Gallego. *Por qué Le Pen*

Pepe Gutiérrez. *Miniwatt-Philips. La memoria obrera*

Pepe Gutiérrez. *Elogio de la militancia. La historia de Joan Rodríguez, Comunista del PSUC*

Marta Harnecker. *Venezuela. Militares junto al Pueblo*

Robert Hunter. *Viaje a Amchitka. La odisea medioambiental del Greenpeace*

Patrick Le Tréhondat y Patrick Silberstein. *Katrina. El desastre anunciado*

Jonathan Neale. *La otra historia de la Guerra de Vietnam*

Daniel Pereyra. *Argentina rebelde*

Higinio Polo. *USA: Estado delincuente*

Vicente Romano. *Estampas*

Yves Salesse. *Manifiesto por otra Europa*

The Yes Men. *La verdadera historia del fin de la OMC*